كتاب المحصول في علم الاصول

للامام فخر الدين محمد عمر الرازي الشافعي

[illegible]

[illegible]

٥٢٤

فهرست ما في المحصول في الأصول للإمام الرازي

محمد رسول الله

افنـ ٥

ابو حـ

وقد تم فهرست المحصول للامام الرازي [illegible]
والحمد لله على التمام والصلوة على نبيه محمد [illegible]
وعلى اله العظام واصحابه واتباعه الكرام

كتاب المحصول في أصول الفقه

من تصانيف مولانا الامام الهمام الحبر [illegible] المقدام
فخر الدين محمد الامام العالم الاوحد الخطيب [illegible] بن
عمر بن الحسين التيمي الطبرستاني المحتد المعروف
بالرازي عفا الله عنه [illegible]

قال الشيخ الامام عبد الرحيم الاسنائي في شرح المنهاج [illegible]
ان استمداد المحصول من كتابين لا يكاد يخرج عنهما غالبا احدهما
المستصفى لحجة الاسلام الغزالي والثاني المعتمد لابي الحسين
البصري حتى رأيته ينقل منهما الصفحة او قريبا منها بلفظهما وسببه
على ما قيل انه كان يحفظهما [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر

الكلام في المقدمات وفيه فصول

الفصل الاول في تفسير اصول الفقه المركب لا يمكن ان يعلم الا بعد العلم بمفرداته لا من كل وجه بل من الوجه الذي لاجله يصح ان يقع في التركيب فيجب علينا تعريف الاصل والفقه ثم تعريف اصول الفقه **اما الاصل** فهو المحتاج اليه **واما الفقه** فهو في اصل اللغة عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه وفي اصطلاح العلماء عبارة عن العلم بالاحكام الشرعية العملية المستدل على اعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة **فان قلت** الفقه من باب الظنون فكيف جعلته علما **قلت** المجتهد اذا غلب على ظنه مشاركة صورة لصورة في مناط الحكم قطع بوجوب العمل بما ادى اليه ظنه فالحكم معلوم قطعا والظن واقع في طريقه **وقولنا** بالاحكام احترازا عن العلم بالذوات والصفات الحقيقية **وقولنا** الشرعية احترازا عن العلم بالاحكام العقلية كالتماثل والاختلاف والعلم بقبح الكذب وحسن الصدق عند من يقول بكونهما عقليين **وقولنا** العملية احترازا عن العلم بكون الاجماع وخبر الواحد والقياس حجة فان كل ذلك احكام شرعية مع ان العلم بها ليس من الفقه لان العلم بها ليس علما بكيفية عمل **وقولنا** المستدل على اعيانها احترازا عن المقلد من العلوم الظنية المتعلقة بالاحكام الشرعية العملية لانه اذا علم ان المفتي افتى بهذا الحكم وعلم ان ما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقه فهذان العلمان يستلزمان العلم بان حكم الله تعالى في حقه ذلك مع انه لا يسمى ذلك العلم فقها لما لم يكن مستدلا على اعيانها **وقولنا** لا يعلم كونها من الدين ضرورة احترازا عن العلم بوجوب الصلوة والصوم فان ذلك لا يسمى فقها لان العلم الضروري حاصل بكونهما من دين محمد صلى الله عليه وسلم **واما اصول الفقه** فاعلم ان اضافة اسم المعنى يفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه في المعنى الذي عينت له لفظة المضاف يقال هذا مكتوب زيد والمفهوم ما ذكرناه وعند هذا نقول اصول الفقه مجموع طرق الفقه على سبيل الاجمال وكيفية الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها **وقولنا** مجموع احترازا عن الباب الواحد من اصول الفقه فانه وان كان من اصول الفقه لكنه ليس اصول الفقه لان بعض الشي لا يكون نفس ذلك الشي **وقولنا** طرق الفقه يتناول الادلة والامارات **وقولنا** على طريق الاجمال اردنا به بيان كون تلك الادلة ادلة الا ترى انا انما نتكلم في اصول الفقه في بيان ان الاجماع دليل فاما انه وجد الاجماع في هذه المسئلة فذلك لا يذكر في اصول الفقه **وقولنا** وكيفية الاستدلال بها اردنا بها الشرائط التي معها يصح الاستدلال بتلك الطرق **وقولنا** وكيفية حال المستدل بها اردنا به ان الطالب لحكم الله ان كان عاميا وجب ان يستفتي وان كان

عالما وجب ان يجتهد فلا جرم وجب في اصول الفقه ان يبحث عن حال الفتوى والاجتهاد وان كل مجتهد هل هو مصيب ام لا **الفصل الثاني** فيما يحتاج اليه اصول الفقه من مقدمات لما كان اصول الفقه عبارة عن مجموع طرق الفقه والطريق هو الذي يكون النظر الصحيح فيه مفضيا الى العلم بالمدلول او الى الظن به والمدلول هاهنا هو الحكم الشرعي وجب علينا تعريف مفهومات هذه الالفاظ اعني العلم والظن والنظر والحكم الشرعي ثم ما كان منها بين الثبوت كان غنيا عن البرهان وما لم يكن كذلك وجب ان يحال بيانه على العلم الكلي الناظر في الوجود ولواحقه لا في مبادي العلوم الجزئية لئلا يبرهن على مباديها فيلزم الدور **الفصل الثالث** في تحديد العلم والظن وهذا المقصود انما يتحقق بتقسيم **الاول** ان حكم الذهن بامر على امر اما ان يكون جازما او لا يكون فان كان جازما فاما ان يكون مطابقا للمحكوم عليه او لا يكون فان كان مطابقا فاما ان يكون لموجب او لا يكون فان كان لموجب فالموجب اما ان يكون حسيا او عقليا او مركبا منهما فان كان حسيا فهو العلم الحاصل من الحواس الخمس ويقرب منه العلم بالامور الوجدانية كالالم واللذة وان كان عقليا فاما ان يكون الموجب مجرد تصور طرفي القضية او لا بد فيه من شي اخر من القضايا **فالاول** هو البديهيات والثاني النظريات واما ان يكون الموجب مركبا من الحس والعقل وهو المتواترات والمجربات واما الذي لا يكون لموجب فهو اعتقاد المقلد والجازم الغير المطابق فهو الجهل واما الذي لا يكون جازما فالتردد بين الطرفين ان كان على السوية فهو الشك والا فالراجح ظن والمرجوح وهم **والثاني** انه ليس يجب ان يكون كل تصور مكتسبا والا لزم التسلسل او الدور اما في موضوعات متناهية او غير متناهية وهو يمنع حصول التصور اصلا بل لا بد من تصور غير مكتسب واحق الامور بذلك ما يجده العاقل من نفسه ويدرك التفرقة بينه وبين غيره بالضرورة ومنها القسم المسمى بالعلم لان كل احد يدرك بالضرورة المه ولذته ويدرك بالضرورة كونه عالما بهذه الامور ولولا ان العلم بحقيقة العلم ضروري والا لامتنع ان يكون علمه بكونه عالما بهذه الامور ضروريا لان التصديق موقوف على التصور وكذا القول في الظن **العبارة المحررة** ان الظن تغليب لاحد مجوزين ظاهري التجويز وهاهنا **دقيقة** وهي ان التغليب اما ان يكون في المعتقد او في الاعتقاد اما الذي يكون في المعتقد فهو ان يكون الشي ممكن الوجود والعدم الا ان احد الطرفين اولى به كالغيم الرطب فان نزول المطر ولا نزوله ممكنان لكن النزول اولى به واما الذي يكون في الاعتقاد فهو ان يحصل اعتقاد الوقوع واعتقاد اللاوقوع بكل واحد مع تجويز النقيض لكن اعتقاد الوقوع يكون اظهر عنده من اعتقاد اللاوقوع فظهر ان اعتقاد رجحان الوقوع مغاير لرجحان اعتقاد الوقوع فهذا الثاني هو الظن فان

كان مطابقا للمظنون كان ظنا صادقا والا كان ظنا كاذبا واما الاول وهو اعتقاد
رجحان الوقوع فان كان مطابقا للمعتقد كان علما او تقليدا على التفصيل المتقدم والا كان
جهلا **الفصل الرابع** في النظر والدليل والامارة اما النظر فهو ترتيب
تصديقات في الذهن ليتوصل بها الى تصديق اخر والمراد من التصديق اسناد الذهن
امرا الى امر بالنفي او بالاثبات اسنادا جازما او ظاهرا ثم تلك التصديقات التي هي الوسائل
ان كانت مطابقة لمتعلقاتها فهو النظر الصحيح والا فهو النظر الفاسد ثم تلك التصديقات
المطابقة اما ان تكون باسرها علوما فيكون اللازم عنها ايضا علما واما ان تكون باسرها
ظنونا فيكون اللازم عنها ظنا واما ان يكون بعضها علوما وبعضها ظنونا فيكون اللازم
ايضا ظنا لان حصول النتيجة موقوف على حصول جميع المقدمات فاذا كان بعضها ظنيا كانت
النتيجة موقوفة على الظن والموقوف على الظن ظن فالنتيجة ظنية لا محالة **واما الدليل**
فهو الذي يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى العلم **واما الامارة** فهي التي يمكن ان يتوصل بصحيح
النظر فيها الى الظن **الفصل الخامس** في الحكم الشرعي قال اصحابنا رحمهم الله
انه الخطاب المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير اما الاقتضاء فيتناول اقتضاء
الوجود واقتضاء العدم اما مع الجزم او مع جواز الترك فيتناول الواجب والمحظور
والمندوب والمكروه واما التخيير فهو الاباحة **فان قيل** هذا التعريف فاسد من اربعة
اوجه **احدها** ان حكم الله على هذا التقدير خطابه وخطابه كلامه وكلامه عندكم
قديم فيلزم ان يكون حكم الله بالحل والحرمة قديما وهو باطل من ثلثة اوجه **احدها**
ان حل الوطء في المنكوحة وحرمته في الاجنبية صفة فعل العبد ولهذا يقال هذا الوطء
حلال او حرام وفعل العبد محدث وصفة المحدث لا تكون قديمة **الثاني** انه يقال هذه المراة
حلت لزيد بعد ان لم تكن حلالا له وهذا مشعر بحدوث هذه الاحكام **الثالث** ان المقتضي
لحل الوطء هو النكاح او ملك اليمين وما كان معللا بامر حادث يستحيل ان يكون قديما فثبت
ان الحكم يمتنع ان يكون قديما والخطاب قديم فالحكم لا يكون عين الخطاب **وثانيها** ان بعض الاحكام
خارج عن هذا الحد وهو كون الشيء سببا وشرطا ومانعا وصحيحا وفاسدا **وثالثها** ان الحكم
الشرعي قد يوجد في غير المكلف وذلك كجعل اتلاف الصبي سببا لوجوب الضمان وجعل
الزوال سببا لوجوب الصلوة **ورابعها** ان كلمة او دخلت في الحد وهو غير جائز لانها
للتردد والحد للايضاح وبينهما منافاة **الجواب** قوله الحل والحرمة من صفات
الافعال **قلنا** لا نسلم فانه عندنا لا معنى لكون الفعل حلالا الا مجرد كونه مقولا فيه رفعت
الحرج عن فاعله ولا معنى لكونه حراما الا كونه مقولا فيه لو فعلته لعاقبتك فحكم الله هو
قوله والفعل متعلق القول وليس لمتعلق القول من القول صفة والا لحصل للمعدوم صفة
ثبوتية لكونه مذكورا او مخبرا عنه ومسمى بالاسم المخصوص **قوله** انا نقول هذه المراة
حلت لزيد بعد ما لم تكن كذلك **قلنا** حكم الله هو قوله في الازل اذنت للرجل الفلاني في وطئه

في كذا فالحكم قديم ومتعلق حكمه محدث **قوله** الحكم معلل بالاسباب **قلنا** المراد من السبب
عندنا المعرف لا الموجب **قوله** هذا التحديد يخرج عنه كونه سببا وشرطا ومانعا وصحيحا
وفاسدا **قلنا** المراد من كون الدلوك سببا انه متى شاهدنا الدلوك علمنا ان الله امرنا بالصلوة
فلا معنى لهذه السببية الا الايجاب واذا قلنا هذا العقد صحيح لم نعن به الا ان الشرع اذن
لنا في الانتفاع ولا معنى لذلك الا الاباحة **قوله** هذا التحديد يخرج عنه اتلاف الصبي ودلوك
الشمس **قلنا** معنى قولنا اتلاف الصبي سبب لوجوب الضمان ان الولي مكلف باخراج
الضمان من ماله والرجل مكلف باداء الصلوة عند الدلوك **قوله** كلمة او للتردد **قلنا**
مرادنا ان كل ما وقع على احد هذه الوجوه كان حكما وما لا فلا **الفصل السادس**
في تقسيم الاحكام الشرعية وهو من وجوه **التقسيم الاول** خطاب الله تعالى
اذا تعلق بشيء فاما ان يكون طلبا جازما او لا يكون فان كان جازما فاما ان يكون طلب الفعل
وهو الايجاب او طلب الترك فهو التحريم وان كان غير جازم فالطرفان اما ان يكونا على السوية
وهو الاباحة او يترجح جانب الوجود وهو الندب او جانب العدم وهو الكراهة
فاقسام الاحكام الشرعية هي هذه الخمسة وقد ظهر بهذا التقسيم ماهية كل واحد منها
فلنذكر الان حدودها واسمائها **اما الواجب** فالذي اختاره القاضي ابو بكر انه
الذي يذم تاركه شرعا على بعض الوجوه وقولنا يذم تاركه خير من قولنا يعاقب تاركه
لان الله تعالى قد يعفو عن العقاب ولا يقدح ذلك في وجوب الفعل ومن قولنا يتوعد بالعقاب
على تركه لان الخلف في خبر الله تعالى محال فكان يلزم ان لا يوجد العفو ومن قولنا ما يخاف
العقاب على تركه لان الذي يشك في وجوبه وحرمته قد يخاف من العقاب على فعله مع
انه غير واجب **وقولنا** شرعا اشارة الى ما نذهب اليه من ان هذه الاحكام لا تثبت الا بالشرع
وقولنا على بعض الوجوه ذكرناه ليدخل في الحد الواجب المخير لانه يذم على تركه اذا ترك
معه بدله ايضا والواجب الموسع لانه يذم على تركه اذا ترك في كل الوقت والواجب
على الكفاية لانه يذم على تركه اذا تركه الكل **فان قلت** هذا الحد يدخل فيه السنة
فان الفقهاء قالوا لو ان اهل محلة اتفقوا على ترك سنة الفجر بالاصرار فانهم يحاربون
بالسلاح **قلت** سيأتي جوابه ان شاء الله تعالى **واما الاسم** فاعلم انه لا فرق عندنا بين الواجب
والفرض وبعض الحنفية خصصوا اسم الفرض بما عرف وجوبه بدليل قاطع والواجب بما عرف
وجوبه بدليل مظنون وقال ابو زيد الفرض عبارة عن التقدير قال الله تعالى فنصف ما فرضتم
اي قدرتم **واما الوجوب** فهو عبارة عن السقوط قال الله تعالى فاذا وجبت جنوبها
اي سقطت اذا ثبت هذا فنحن خصصنا اسم الفرض بما علم وجوبه بدليل قاطع لانه هو
الذي يعلم من حاله ان الله تعالى قدره علينا واما الذي عرف وجوبه بدليل ظني فنسميه
بالواجب لانه ساقط علينا ولا نسميه بالفرض لانا لا نعلم ان الله تعالى قدره علينا وهذا
الفرق ضعيف لان الفرض هو المقدر لا انه الذي ثبت كونه مقدرا علما او ظنا كما ان الواجب

هو الساقط لانه الذي ثبت كونه ساقطا عقلا او طبعا واذا كان ذلك كان تخصيص
كل واحد من هذين اللفظين باحد القسمين تحكما محضا اما المحظور فهو الذي يذم فاعله
شرعا واسماؤه كثيرة احدها انه معصية واطلاقه ذلك في العرف يفيد انه فعل ما نهى
الله عنه وقالت المعتزلة انه الفعل الذي كرهه الله والكلام فيه مبني على مسئلة
خلق الاعمال وارادة الكائنات وثانيها انه محرم وهو قريب من المحظور وثالثها
انه ذنب وهو المنهي الذي يتوقع عليه العقوبة والمواخذة ولذلك لا يوصف افعال
البهائم والاطفال بذلك وربما يوصف فعل المراهق به لما لحقه الادب على فعله
ورابعها انه مزجور عنه شرعا ومتوعد عليه ويفيد في العرف ان الله تعالى
هو المتوعد عليه والزاجر عنه وخامسها انه قبيح وسياتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى
اما المباح فهو الذي اعلم فاعله او دل على انه لا ضرر عليه في فعله وتركه ولا نفع
في الاخرة واما الاسماء فالمباح يقال له انه حلال وطلق وقد يوصف الفعل بان
الاقدام عليه مباح وان كان تركه محظورا كوصفنا دم المرتد انه مباح ومعناه انه
لا ضرر على من اراقه وان كان الامام ملوما بترك اراقته اما المندوب فهو الذي يكون
فعله راجحا على تركه في نظر الشرع ويكون تركه جائزا واحترزنا بالاخير عن
جميع النوافل لا استدلال لانه يدل على استحقاق الطاعة وزهد فيها فان النفوس
يستنقص من هذا ذاته وعادته وقولنا في نظر الشرع احتراز عن الاكل قبل
ورود الشرع فان فعله خير من تركه لما فيه من اللذة لكن ذلك الرجحان لما لم يكن مستفادا
من الشرع لا جرم لا يسمى مندوبا واما الاسماء فاحدها انه مرغب فيه لما انه يحث
المكلف على فعله بالثواب وثانيها انه مستحب ومعناه في العرف ان الله تعالى قد
احبه وثالثها انه نفل ومعناه انه طاعة غير واجبة وان للانسان ان يفعله من غير
حتم ورابعها انه تطوع ومعناه ان المكلف انقاد لله تعالى فيه مع انه قربة من غير
حتم وخامسها انه سنة ويفيد في العرف انه طاعة غير واجبة ولفظ السنة
مختص في العرف بالمندوب بدليل انه يقال في العرف هذا الفعل واجب او سنة ومنهم
من قال لفظ السنة لا يختص بالمندوب بل يتناول كل ما علم وجوبه او ندبيته
بامر النبي عليه السلام او بما داوم فعله وذلك سنة لان السنة ماخوذة من الادامة
ولذلك يقال الختان من السنة ولا يراد به انه غير واجب وسادسها انه احسان
وذلك اذا كان نفعا موصلا الى الغير مع القصد الى ايقاعه اما المكروه فيقال
بالاشتراك على امور ثلاثة احدها ما نهي عنه نهي تنزيه وهو الذي اشعر فاعله
بان تركه خير من فعله وان لم يكن على فعله عقاب وثانيها المحظور وكثيرا ما يقول
الشافعي رحمه الله اكره كذا وهو يريد التحريم وثالثها ترك الاولى كترك صلاة الضحى
مثلا ويسمى ذلك مكروها لا لنهي ورد على الترك بل لكثرة الفضل في فعلها م

التقسيم الثاني الفعل اما ان يكون حسنا واما ان يكون قبيحا وتحقيق القول فيه
ان الانسان اما ان يصدر عنه فعله وليس هو على حالة التكليف واما ان يكون على
حالة التكليف والاول كفعل النائم والساهي والمجنون والطفل وهذه الافعال
لا يتوجه نحو فاعلها ذم ولا مدح وان كان قد يتعلق بها وجوب الضمان واروش
في اموالهم وكذا الجراحة على وليهم والثاني ضربان لان القادر عليه المتمكن من العلم بحاله
ان كان له ان يفعله فهو الحسن وان لم يكن فهو القبيح قال ابو الحسين القبيح هو الذي ليس
للمتمكن منه ومن العلم بقبحه ان يفعله ومعنى قولنا ليس له ان يفعله معقول لا يحتاج الى التعبير
ويتبع ذلك انه يستحق الذم بفعله وحد ايضا انه الذي على صفة لها تاثير في استحقاق الذم
واما الحسن فهو ما للقادر عليه المتمكن من العلم بحاله ان يفعله وايضا ما لم يكن على صفة
يوثر في استحقاق الذم واعلم ان هذه الحدود غير واقية بالكشف عن المقصود اما الاول
فنقول ما الذي اردت بقولك ليس له ان يفعله فانه يقال للعاجز عن الفعل ليس له
ان يفعله ويقال للقادر على الفعل اذا كان ممنوعا عن الفعل حسا ليس له ان يفعله ويقال
للقادر على الفعل اذا كان شديد النفرة عن الفعل انه ليس له ان يفعله وقد يقال
للقادر اذا زجره الشرع عنه انه ليس له ان يفعله والتفسير الاول لان غير مراد لانه
لا محالة والثاني غير مراد ايضا لان الفعل قد يكون حسنا مع قيام المنع الطبيعي عنه
وبالعكس والرابع ايضا غير مراد لانه يصير المعنى مفسرا بالمنع الشرعي فان قلت
المراد منه القدر المشترك بين هذه الصور الاربع قلت لا نسلم ان هذه المفهومات
الاربعة تشترك في مفهوم واحد وذلك لان المفهوم الاول معناه انه لا قدرة له على
الفعل وهذا اشارة الى العدم والمفهوم الرابع معناه انه يعاقب عليه وهذا اشارة
الى الوجود ونحن لا نجد بينهما قدرا مشتركا واما قوله ويتبع ذلك ان يستحق الذم بفعله
قلنا لما فسرت القبيح بانه الذي يستحق الذم بفعله وجب تفسير الاستحقاق والذم
فاما الاستحقاق فقد يقال الاثر يستحق المؤثر على معنى انه يفتقر اليه لذاته ويقال
المالك يستحق الانتفاع بملكه على معنى انه يحسن منه ذلك الانتفاع والاول ظاهر
الفساد والثاني يقتضي تفسير الاستحقاق بالحسن مع انه فسر الحسن بالاستحقاق
حيث قال الحسن هو الذي لا يستحق فاعله الذم فيلزم الدور وان اراد بالاستحقاق
معنى ثالثا فلابد من بيانه واما الذم فقالوا انه قول او فعل او ترك قول او ترك فعل ينبئ
عن اتضاع حال الغير فهو ان عنيت بالاتضاع ما ينفر عنه طبع الانسان ولا يلائمه
فهذا معقول لكن يلزم عليه ان لا يتحقق الحسن والقبح في حق الله تعالى لما ان النفرة
الطبيعية ممتنعة عليه وان عنيت به امرا اخر فلابد من بيانه واعلم ان هذه
الاشكالات غير واردة على قولنا لانا نعني بالقبيح المنهي عنه شرعا ويندرج فيه
افعال الله تعالى وافعال المكلفين من الواجبات والمندوبات والمباحات وافعال

الساهي والنايم والبهايم وهو اولى فقول من قال الحسن ما كان ماذونا فيه شرعا لانه يلزم
عليه ان لا يكون افعال الله تعالى حسنة ولو قلت الحسن هو الذي يمدح فاعله ان علم انه غير
ممنوع عنه شرعا خرج عنه فعل النايم والساهي والبهيمة ودخل فيه فعل الله تعالى
لان وجوه ذكر العلم لا ينافي نحته [?] **التقسيم الثالث** قالوا خطاب الله تعالى
كما يرد بالاقتضا او التخيير فقد يرد ايضا بجعل الشي سببا وشرطا ومانعا فلله تعالى
في الزاني حكمان احدهما وجوب الحد عليه والثاني جعل الزنا سببا لوجوب الرجم لان الزنا
لا يوجب الحد عليه لعينه وذاته بل بجعل الشرع اياه سببا **ولقايل** ان يقول ان كان
المراد من جعل الشرع الزنا موجبا للحد هو انه قال متى رايتم انسانا يزني فاعلموا
اني اوجبت عليه الحد فهذا حق ولكن يرجع حاصله الى كون الزنا معرفا لحصول الحكم
وان كان المراد ان الشرع جعل الزنا موثرا في هذا الحكم فهذا باطل لانه لوجوه **الاول**
ان حكم الله تعالى كلامه وكلامه قديم والقديم لا يعلل بالمحدث **الثاني** ان الشرع لما جعل
الزنا موثرا في وجوب الحد فبعد هذا الجعل اما ان تبقى حقيقة الزنا كما كانت قبل
هذا الجعل او ما بقيت فان بقيت كما كانت وحقيقته قبل هذا الجعل ما كانت موثرة
وبعد هذا الجعل وجب ان لا تصير موثرة وان لم تبق تلك الحقيقة كان هذا اعداما لتلك
الحقيقة والشي بعد عدمه يستحيل ان يكون موجبا **الثالث** الشرع اذا جعل الزنا علة
فان لم يصدر عنه تلك الجعل امرا البتة استحال ان يقال انه جعله علة الزنا [?] لان ذلك
كذب والكذب على الله محال وان صدر عنه امر فذلك الامر اما ان يكون هو الحكم
او ما يوجب الحكم او لا الحكم ولا ما يوجب الحكم فان كان الاول كان الموثر في ذلك الحكم
هو الشرع لا ذلك السبب وان كان الثاني كان الموثر في الحكم وصفا حقيقيا وهذا قول
المعتزلة في الحسن والقبح وسنبطله ان شا الله تعالى وان كان الثالث فهو محال لان الشرع
لما اثر في شي غير الحكم فهو غير مستلزم للحكم لم يكن لذلك الشي تعلق بالحكم اصلا **التقسيم
الرابع** الحكم قد يكون حكما بالصحة وقد يكون حكما بالبطلان والصحة تطلق في العبادات
وفي العقود اخرى اما في العبادات فالمتكلمون يريدون بصحتها كونها موافقة للشرع
سوا وجب القضا او لم يجب والفقها يريدون بها اسقاط القضا فصلاة من ظن انه
متطهر صحيحة في عرف المتكلمين لانها موافقة للامر المتوجه عليه والقضا واجب
بامر جديد وفاسدة عند الفقها لانها لا تسقط القضا واما في العقود فالمراد من
كون السبب صحيحا ان يترتب اثره عليه واما الباطل فهو الذي لا يترتب اثره عليه واما
الفاسد فهو مرادف للباطل عند اصحابنا والحنفية جعلوه قسما متوسطا بين الصحيح
والباطل وزعموا انه الذي يكون منعقدا باصله ولا يكون مشروعا بسبب وصفه
كعقد الربوا فانه مشروع من حيث انه بيع وممنوع من حيث انه يشتمل على الزيادة
والكلام في هذا القسم مذكور في الخلافيات ولو ثبت هذا القسم تناقضهم في

بلغ

عنه

تخصيص اسم الفاسد به ويتفرع من هذا الباب البحث عن قولنا في العبادة انها مجزية
ام لا واعلم ان الفعل انما يوصف بكونه مجزيا اذا كان بحيث يمكن وقوعه بحيث يترتب عليه
حكمه ويمكن وقوعه بحيث لا يترتب عليه حكمه كالصلوة والصوم والحج اما الذي لا يقع
الا على جهة واحدة كمعرفة الله تعالى ورد الوديعة فلا يقال فيه انه مجزي او غير مجزي
اذا عرفت هذا فنقول معنى كون الفعل مجزيا ان الاتيان به كاف في سقوط التعبد به
وانما يكون كذلك لو اتى المكلف به مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه من جهة
التعبد به ومنهم من فسر الاجزا بسقوط القضا وهو باطل لانه لو اتى بالفعل عند
اختلال بعض شرايطه ثم مات لم يكن الفعل مجزيا مع سقوط القضا ولان القضا انما يجب
بامر مجدد على ما سياتي بيانه ان شا الله تعالى ولانا نعلل وجوب القضا بان الفعل الاول
لم يكن مجزيا فوجب قضاوه والعلة مغايرة للمعلول **التقسيم الخامس**
العبادة توصف بالقضا والادا والاعادة فالواجب اذا ادي في وقته سمي ادا واذا
ادي بعد خروج وقته المضيق والموسع سمي قضا وان فعل مرة على نوع من الخلل
ثم فعل ثانيا في وقته المضروب له سمي اعادة فالاعادة اسم لمثل ما فعل مع ضرب
من الخلل والقضا اسم لفعل مثل ما فات وقته المحدود ثم هاهنا ابحاث **الاول**
لو غلب على ظنه في الواجب الموسع انه لو اخر [?] لمات فها هنا لو اخر عصى
فلو اخر وعاش ثم اشتغل به فالقاضي ابو بكر رحمه الله عليه هذا قضا لانه
تعين وقته بسبب غلبة الظن وما اوقعه فيه وقال الغزالي رحمه الله عليه
هذا ادا لانه لما انكشف خلاف ظنه زال حكمه فصار كما لو علم انه يعيش **الثاني**
الفعل لا يسمى قضا الا اذا وجد سبب وجوب الادا مع انه لم يوجد الادا ثم هذا على
قسمين **احدهما** ما وجب الادا فتركه وان فعله خارج الوقت فهو قضا وهو كمن
ترك الصلوة عمدا ثم قضاها فاداها خارج الوقت **وثانيهما** ما لم يجب الادا وهذا ايضا
قسمان **احدهما** ان يكون المكلف بحيث لا يصح منه الادا **والثاني** ان يصح ذلك منه
اما الذي لا يصح منه الادا فاما ان يمتنع ذلك عقلا كالنايم والمغمى عليه فانه يمتنع عقلا
صدور فعل الصلوة منه واما يمتنع ذلك منه شرعا كالحايض فانه لا يصح منها فعل
الصوم الا انه لما وجد في حقها سبب الوجوب وان لم يوجد الوجوب سمي الاتيان
بذلك الفعل خارج الوقت قضا واما الذي يصح ذلك الفعل منه مع انه لم يجب عليه
الفعل فالمقتضي لسقوط الوجوب قد يكون من جهته كالمسافر فان السفر منه وقد
اسقط وجوب الصوم وقد يكون من الله تعالى كالمرض فان المرض من الله تعالى وقد
اسقط وجوب الصوم ففي جميع هذه المواضع اسم القضا انما جا لانه وجد سبب الوجوب
منفكا عن الوجوب لا لانه وجد وجوب الفعل كما يقول بعض من لا يعرف من الفقها
لان المنع من الترك جزء ماهية الوجوب فيستحيل حصول الوجوب مع جواز الترك

التقسيم السادس الفعل الذي يجوز للمكلف الاتيان به اما ان يكون عزيمة او رخصة
وذلك لانه ما جاز فعله اما ان يجوز مع قيام المقتضي للمنع او لا يكون كذلك والاول هو الرخصة
والثاني العزيمة كما اباحه الله تعالى في الاصل من الاكل والشرب لا يسمى رخصة ويسمى اكل
الميتة رخصة وسقوط صوم رمضان عن المسافر رخصة ثم الذي يجوز فعله مع
قيام المقتضي للمنع قد يكون واجبا كاكل الميتة والافطار عند خوف الهلاك من الجوع
وقد لا يكون واجبا كالافطار والقصر في السفر و كلمة الكفر عند الاكراه
ولما تكلمنا في الحكم الشرعي واقسامه فلنبين انه ثابت بالعقل او بالشرع الفصل
السابع في ان حسن الاشياء وقبحها لا يثبت الا بالشرع الحسن والقبح قد يعنى بهما
كون الشيء ملائما للطبع او منافرا وبهذا التفسير لا نزاع في كونهما عقليين وقد يراد
بهما كون الشيء صفة كمال او صفة نقص كقولنا العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع ايضا
في كونهما عقليين بهذا التفسير انما النزاع في كون الفعل متعلق الذم عاجلا او العقاب
آجلا فعندنا ان ذلك لا يثبت الا بالشرع وعند المعتزلة ليس كذلك الا لكون الفعل
واقعا على وجه مخصوص لاجله يستحق فاعله الذم ثم قالوا وذلك الوجه قد
يستقل العقل بادراكه وقد لا يستقل اما الذي يستقل فقد يعلمه العقل ضرورة
كالعلم بحسن الصدق النافع [...] الضار وقد يعلمه نظرا كالعلم بقبح الصدق الضار
وحسن الكذب النافع والذي لا يستقل العقل بمعرفته فكحسن صوم آخر يوم من
رمضان وقبح صوم اليوم الذي بعده فان العقل لا طريق له الى العلم بذلك لكن الشرع
لما ورد به علمنا انه لولا اختصاص كل واحد منهما بما لاجله حسن وقبح والا لامتنع
ورود الشرع به لنا ان دخول هذه القبائح في الوجود اما ان يكون على سبيل الاضطرار
او على سبيل الاتفاق وعلى التقديرين فالقول بالقبح العقلي باطل بيان الاول ان فاعل القبيح
اما ان يكون متمكنا من الترك او لا يكون فان لم يتمكن من الترك فقد ثبت الاضطرار وان
تمكن من الترك فاما ان يتوقف رجحان الفاعلية على التاركية على مرجح او لا يتوقف
فان توقف فذلك المرجح اما ان يكون من العبد او من غيره او لا منه ولا من غيره اما القسم
الاول وهو ان يكون من العبد فهو محال لان الكلام فيه كما في الاول ويلزم التسلسل
واما القسم الثاني وهو ان يكون من غير العبد فهو ان عند حصول ذلك المرجح اما ان
يجب وقوع الاثر او لا يجب فان وجب فقد ثبت الاضطرار لان قبل وجود هذا المرجح
كان الفعل ممتنع الوقوع وعند وجوده صار واجب الوقوع فليس وقوع هذا
المرجح بالعبد البتة ثم لم يكن للعبد تمكن في شيء من الاحوال من الفعل والترك ولا معنى
للاضطرار الا ذلك وان لم يجب فعند حصول هذا المرجح لا يمتنع وجود الفعل تارة
وعدمه اخرى فترجح جانب الوجود على جانب العدم اما ان يتوقف على انضمام مرجح
اليه او لا يتوقف فان توقف لم يكن الحاصل قبل ذلك مرجحا تاما وقد فرضناه مرجحا

تاما هذا خلف وايضا فالكلام في هذه الضميمة كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وهو محال
واما ان لم يتوقف على انضمام قيد اليه فمع ذلك المرجح تارة يوجد الاثر وتارة لا يوجد
فلم يكن رجحان جانب الوجود على جانب العدم موقوفا على قيد من جهته ولا على
ترجيح البتة والا لعاد الى القسم الاول وقد ابطلناه فحينئذ يكون دخول الفعل في الوجود
اتفاقيا لا اختياريا فقد ثبت الاتفاق واما القسم وهو ان يكون حصول ذلك المرجح لا من
العبد ولا من غيره فحينئذ يكون واقعا لا لمؤثر فيكون اتفاقيا واما ان قلنا الممكن من الفعل
متمكن من الترك لكن لا يتوقف رجحان الفاعلية على رجحان التاركية على مرجح فعلى هذا
التقدير يكون رجحان الفاعلية على التاركية اتفاقيا ايضا لان تلك القادرية لما كانت
نسبتها الى الامرين على السوية ثم انه حصلت الفاعلية في احد الوقتين دون التاركية
من غير مرجح البتة كان رجحان الفاعلية على التاركية اتفاقيا فان قلت لم لا يجوز ان
يقال القادر يرجح الفاعلية على التاركية من غير مرجح البتة قلت هل لقولك
يرجح مفهوم زائد على كونه قادرا او ليس له مفهوم زائد عليه فان كان ذلك مفهوما
زائدا على كونه قادرا كان ذلك قولا بان رجحان الفاعلية على التاركية لا يحصل الا عند
انضمام قيد آخر الى القادرية فيصير هذا هو القسم الاول الذي تكلمنا فيه وان
لم يكن ذلك مفهوما زائدا لم يبق لقولك القادر يرجح احد مقدوريه على الآخر الا ان
مجرد صفة القادرية مستمرة في الازمان كلها ثم انه يوجد الاثر في بعض تلك الازمنة
دون البعض من غير ان يكون لذلك القادر فيه رجحة او قصد افاعل ولا معنى للاتفاق
الا ذلك فثبت بهذا البرهان القاطع ان دخول هذه القبائح في الوجود اما ان يكون
على سبيل الاضطرار او على سبيل الاتفاق واذا ثبت ذلك امتنع القول بالقبح العقلي
بالاتفاق اما على قولنا فظاهر واما عند الخصم فلانه لا يجوز ورود التكليف بذلك
فضلا عن ان يقال ان حسنه معلوم بضرورة العقل فثبت بما ذكرناه ان القول بالقبح
العقلي باطل اما الخصم فقد ادعى العلم الضروري بقبح الظلم والكذب والجهل
وبحسن الانصاف والصدق والعلم ثم قالوا هذا العلم غير مستفاد من الشرع لان البراهمة
مع انكارهم الشرائع عالمون بهذه الاشياء ثم زعموا بعد ذلك ان المقتضي لقبح الظلم مثلا
هو كونه ظلما لانا عند العلم بكونه ظلما نعلم قبحه وان لم نعلم شيئا آخر وعند الغفلة عن
كونه ظلما لا نعلم قبحه وان علمنا سائر الاشياء فثبت ان المقتضي للقبح ليس الا هذا الوجه
ومنهم من حاول الاستدلال بامور احدها ان الفعل الذي يحكم فيه بالوجوب مثلا
لو لم يختص بما لاجله استحق ذلك الحكم والا لكان تخصيصه بالوجوب دون سائر
الاحكام ودون سائر الافعال ترجيحا لاحد طرفي الجائز على الآخر لا لمرجح وثانيها انه
لو لم يكن الحسن والقبح الا بالشرع لحسن من الله تعالى كل شيء ولو حسن منه كل شيء لحسن منه
اظهار المعجزة على يد الكاذب ولو حسن ذلك منه لما امكننا ان نميز بين النبي والمتنبي

وذلك يقتضي ابطال الشرائع **وثالثها** لو حسن من الله كل شيء لما قبح منه الكذب وعلى
هذا الا نبقى اعتمادنا على وعده ووعيده **فان قلت** الكلام الازلي يستحيل ان يكون كذبا
قلت هب ان الامر كما ذكرتم لكن لا يجوز ان تكون هذه الكلمات التي نسمعها تكون مخالفة
لما عليه الشرع نفسه وحينئذ يعود الاشكال **ورابعها** ان العاقل اذا قيل له ان
صدقت اعطيناك دينارا وان كذبت اعطيناك دينارا واستوى الصدق والكذب
في جميع الامور الا في كونه صدقا وكذبا فانا نعلم بالضرورة ان العاقل يختار الصدق ولو
لا ان الصدق لكونه صدقا حسن والا لما كان كذلك **وخامسها** ان الحسن والقبح لو لم
يكونا معلومين قبل الشرع لاستحال ان يعلما عند ورود الشرع بهما لانهما لو لم يكونا
معلومين قبل ذلك فعند ورود الشرع بهما يكون واردا بما لا يعقله السامع
ولا يتصوره وذلك محال فوجب ان يكونا معلومين قبل الشرع **الجواب**
عن دعوى الضرورة انها مسلمة لكن لا في محل النزاع فان كل ما كان هذا انما المطبع
حكموا بحسنه وكل ما كان منافرا للطبع حكموا بقبحه ومن هذا القدر مسلم فان ادعيتم
امرا زائدا عليه فلا بد من افادة تصوره ثم من اقامة الدلالة على التصديق فان كل
ذلك غير مساعد عليه فضلا عن ادعاء العلم الضروري فيه **فان قلت** الظلم ملائم
لطبع الظالم ومع ذلك فانه يجد في صريح العقل قبحه ومن خاطب الجماد بالامر والنهي
فانه لا يتغير طبعه عنه مع ان قبحه معلوم بالضرورة ولان من انشأ قصيدة غراء
في شتم الملائكة والانبياء وكتبها بخط حسن وقراها بصوت طيب حزين فانه
يميل الطبع اليه وينفر العقل عنه فعلمنا ان نفرة العقل مغايرة لنفرة الطبع
قلت الجواب عن الاول ان الظالم لا يميل طبعه الى الظلم لانه لو حكم بحسنه لما قدر
على دفع الظلم عن نفسه فالنفرة عن الظلم حاصلة في طبع الظالم والمطلوب الا انه انما
يرغب فيه لمعارض خصوصيه وهو اخذ المال منه والحكم بحسن الاحسان انما كان لان
الحكم بحسنه قد يقتضي الموضوع وهو ملائم لطبع كل واحد والحكم بقبح الكذب
انما كان لكونه على خلاف مصلحة العالم وبحسن الصدق لكونه على وفق مصلحة العالم
وبحسن انقاذ الهلكى والغرقى لانه يقتضي حسن الذكر فان لم يوجد ذلك فلان من شاهد
شخصا من ابناء جنسه في الالم تألم قلبه فانقاذه منه يستلزم دفع ذلك الالم عن
القلب وذلك مما يميل اليه الطبع واما مخاطبة الجماد فلا نسلم ان استقباحها يجري
مجرى استقباح الظلم والقدر الذي فيه من الاستقباح انما كان لانه ثبت في عقل العالم
على ان الانسان لا يجب ان يشتغل الا بما يفيد فائدة اما عاجلة او آجلة اما القصيدة
المشتملة على الشتم فانما يستقبح لانه يفضي الى مقابلة ارباب الفضائل بالشتم
والاستخفاف وهو على مضادة مصلحة العالم فظهر ان مرجع هذه الاشياء الى ملاءمة
الطبع ومنافرته ونحن قد ساعدنا على ان الحسن والقبح بهذا المعنى معلوم بالعقل

والنزاع في غيره سلمنا حصول الحسن والقبح لكن لا نسلم ان المقتضي لقبح الظلم هو كونه
ظلما او لا يجوز ان يكون المقتضي لقبحه امرا آخر **قوله** العلم بالقبح دائر مع العلم بكونه ظلما
وجودا وعدما **قلنا** قد علمت ان الدوران العقلي دليل العلية وما الدليل عليه ثم انه
منقوض بالمتضايفين فان العلم بكل واحد من المتضايفين دائر مع العلم بالآخر وجودا
وعدما مع انه يمتنع كون كل واحد منهما علة للآخر وتمام تقرير هذا السؤال سيأتي ان شاء الله تعالى
في كتاب القياس سلمنا ان الفعل لما ذكرتموه يقتضي ان يكون قبح الظلم لكونه ظلما لكن معنا
ما يدل على فساده وهو ان المفهوم من الظلم اضرار غير مستحق وكونه غير مستحق
قيد عدمي والقيد العدمي لا يصلح ان يكون علة للحكم الثابت لا ان يكون جزءا من العلة اذ لو
جاز اسناد الامر الثبوتي الا الى الامر العدمي لجاز اسناد العالم الى مؤثر عدمي وحينئذ
ينسد علينا باب معرفة كون الله تعالى موجودا ولان العدم نفي محض فيستحيل ان
يكون مؤثرا **فان قلت** لا يجوز ان يكون العدم شرطا لتأثير العلة في المعلول **قلت**
لانه اذا فقد هذا العدم لا يكون العلة مؤثرة في المعلول وعند حصوله يكون مؤثرة فيه
فيكون العلة حينئذ يستلزم المعلول او يستعقبه امر حادث مع حدوث هذا العدم
والتغير له سبب آخر سواه فوجب تعليله به فيعود الامر الى تعليل الامر الثبوتي بالامر
العدمي وهو محال **اما الجواب** عما احتجوا به اولا اذ رجحان احد طرفي الممكن على الآخر
ان افتقر الى مرجح توقف رجحان فاعليته على تاركيته على مرجح غير صادر من جهته
والا وقع التسلسل فيكون رجحان الفاعلية على التاركية عند حصول ذلك المرجح
واجبا والا لزم الرجحان لا لمرجح واذا كان كذلك لزم الجبر ويلزم من لزوم الجبر القطع
ببطلان القبح العقلي وان لم يفتقر الرجحان الى المرجح اصلا فقد انسد طريق اثبات الصانع
والجواب عما احتجوا به ثانيا ان لا نسلم ان المعجز يدل على الصدق ويتبين على مقامين
احدهما ان الله تعالى انما خلق ذلك المعجز لاجل التصديق **والثاني** ان كل من صدقه الله تعالى
فهو صادق والقول بالحسن والقبح انما يقع في المقام الثاني لا في المقام الاول فلم قلتم
ان الله تعالى ما خلق هذا الفعل الا لغرض التصديق وتحقيقه انه لو توقف الرجحان
على المرجح لزم الجبر واذا لزم الجبر بطل القبح العقلي ولو لم يتوقف على المرجح جاز
ان يقال ان الله خلق ذلك المعجز لا لغرض اصلا وان كان ذلك لغرض فلم قلتم انه لا غرض
سوى التصديق **فان قلت** القول بالقبح العقلي يمنع من خلق المعجز على يد الكاذب
مطلقا لان خلقه عند الدعوى يوهم ان المقصود منه التصديق ولو كان المدعي
كاذبا لكان ذلك ايهاما لتصديق الكاذب وانه قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح **قلت**
لم قلت ان الفعل الذي يوهم القبيح ويمكن فيه حمله على وجه لا قبح فيه قبيح وذلك لان المكلف لما علم ان
خلق المعجز عند الدعوى يحتمل ان يكون للتصديق وان يكون لغيره فلو حمله على التصديق
قطعا كان المقصر من المكلف حيث قطع لا في موضع القطع وهذا كانزال المتشابهات

في القرآن فانه يوهم القبيح لكنه لما احتمل سائر الوجوه لا يقبح تركها من الله تعالى
فثبت ان الالزام الذي اوردوه علينا في احدى المقدمتين وارد عليهم في المقدمة الاخرى
فكلما يجعلونه جوابا عنه في تقرير احدى المقدمتين فهو جوابنا في تقرير المقدمة
الاخرى والجواب عما ذكروه ثالثا انه وارد عليهم ايضا لان الكذب قد يكون حسنا
وذلك في صور احدها ان الكافر اذا قصد قتل نبي فاختفى النبي في دار انسان
فجاء الكافر وسأل صاحب الدار عن ذلك النبي وعلم صاحب الدار انه لو اخبره عن مكان
النبي او سكت او اشتغل بالتعريض لقتله قطعا فها هنا الصدق قبيح والكذب
حسن وثانيها ان من توعد غيره ظلما وقال اني ساقتلك غدا فلا شك انه يقبح ان يفعل
ذلك فصار هذا الخبر كذبا فلو كان الكذب قبيحا لكان ترك هذه الاشياء مستلزما للقبيح
ومستلزم القبيح قبيح فيجب ان يكون ترك هذه الاشياء قبيحا ويكون فعلها حسنا لا محالة
وذلك باطل بالاتفاق فان قلت الجواب عن الصورة الاولى من وجهين الاول لا نسلم
انه يحسن الكذب هناك ويقبح الصدق بل الواجب فيه ان يأتي بعبارة بالمعاريض وان
في المعاريض لمندوحة عن الكذب سلمنا انه يحسن ذلك لكن كونه كذبا يقتضي القبح
والحكم قد يتخلف عن المقتضي لمانع الا ان الاصل حصول الحكم عند حصول العلة وهذا
هو الجواب ايضا عن الصورة الثانية قلت الجواب عن الاول ان الخبر انما يصير من باب
المعاريض باضمار امور او ما دل الظاهر عليه اما بزيادة او نقصان او تقييد
مطلق او تخصيص عام مع انه لا ينبه السامع على انه نوى ذلك لانه لو نبهه عليه
لما حصل المقصود واذا جوزتم حسن ذلك لاجل مصلحة تقتضي ذلك لزم تجويز
اجراء خطابات الله على ظاهرها الا اذا عرفتم انه لا يوجد هناك مصلحة تقتضي صرفها
عن ظواهرها وذلك لا سبيل اليه الا ان يقال لا نعرف هذه المعارض لكن عدم العلم
بالشيء لا يدل على عدم الشيء وعن الثاني ان تخلف الاثر العقلي عن المؤثر العقلي محال
والا لكان عدم المانع جزء العلة وهو محال ثم ان سلمنا لكن الالزام عائد لانكم
لما جوزتم في الجملة تخلف الحكم عن المؤثر لمانع جاز في كل خبر كاذب انه لا يكون
قبيحا لاجل انه وجد مانع منع من قبحه وحينئذ لا يحصل القطع بقبح كونه كذبا
بل غايته في الباب انه يحصل الظن بقبحه والجواب عما ذكروه رابعا انه انما
يترجح الصدق على الكذب في هذه الصورة لما ان اهل العالم اتفقوا على قبح الكذب
وحسن الصدق لما ان نظام العالم لا يحصل الا بذلك والانسان لما نشأ على هذا
الاعتقاد واستمر عليه لا جرم يترجح الصدق عنده على الكذب فان قلت انا افرض
نفسي خالية عن الالف والعادة والمذهب والاعتقاد ثم اعرض على نفسي عند هذا
الفرض هذه القضية فاجدها جازمة بترجيح الصدق على الكذب قلت
هب انك فرضت نفسك خالية عن هذه العوارض لكن فرض الخلو عن العوارض

لا يوجب حصول الخلو عن العوارض بلى اني لو خلقت اولا خاليا عن هذه العوارض
ففي ذلك الوقت لا ادري هل كنت احكم بهذا الحكم ام لا والجواب عما ذكروه خامسا
ان عندنا الموقوف على الشرع ليس هو تصور الحسن والقبح فانا قبل الشرع نتصور
ماهيتهما من ترتب العقاب والذم على الفعل وعند علمنا بهذا التصور فتصور الحسن
والقبح لا يتوقف على الشرع انما الموقوف على الشرع هو التصديق بثبوت واحد منهما
من الاخر وقد جرت عادة اصحابنا ان يتكلموا بعد هذه المسألة في مسألتين اخريين
احدهما ان شكر المنعم لا يجب عقلا والثانية انه لا حكم قبل الشرع واعلم انا متى
بينا فساد القول بالحسن والقبح العقليين فقد صح مذهبنا في هاتين المسئلتين
لا محالة لكن الاصحاب سلموا القول بالحسن والقبح العقليين ثم بينوا ان بتقدير تسليم
هذين الاصلين لا يجب قول المعتزلة في هاتين المسئلتين

الفصل الثامن

في ان شكر المنعم غير واجب عقلا وقالت المعتزلة بوجوبه عقلا لنا النص والمعقول
اما النص فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله تعالى رسلا مبشرين
ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل واما المعقول وهو انه لو وجب
لوجب اما لفائدة او لا لفائدة والقسمان باطلان فالقول بالوجوب باطل انما قلنا انه
لا يجوز ان يكون لفائدة لان تلك الفائدة اما ان تكون عائدة الى المشكور او الى غيره والاول باطل
لانه تعالى منزه عن جلب المنافع ودفع المضار والثاني باطل لان الفائدة العائدة الى الغير
اما جلب المنفعة او دفع المضرة لا جائز ان يكون ذلك لجلب المنفعة لوجهين الاول ان جلب
المنفعة غير واجب في العقل فما يفضي اليه اولى ان لا يجب الثاني انه يمكن خلو الشكر عن جلب
النفع لان الشكر لما كان واجبا فاداء الواجب لا يقتضي شيئا اخر الثالث ان الله تعالى قادر
على اعطاء كل المنافع بدون تحمل الشكر فيكون توسيط هذا الشكر غير واجب عقلا
ولا جائز ان يكون لدفع المضرة لانه اما ان يكون لدفع المضرة العاجلة وهو باطل لان الاشتغال
بالشكر مضرة عاجلة فكيف يكون دافعا للمضرة العاجلة واما ان يكون لدفع مضرة آجلة
وهو باطل ايضا لان القطع بحصول المضرة عند عدم الشكر انما يمكن اذا كان المشكور يشتهي
الشكر ويتأذى بالكفران فاما من كان منزها عنهما استوى الشكر والكفران بالنسبة اليه
فلم يمكن القطع بحصول العقاب على ترك الشكر لاحتمال العقاب على الشكر فانه من وجوه
احدها وهو ان الشاكر ملك المشكور فاقدامه على الشكر بغير اذنه تصرف في ملك الغير بغير
اذنه من غير ضرورة وهو لا يجوز وثانيها ان العبد اذا حاول مجازاة المولى على انعامه عليه
استحق التأديب والاشتغال بالشكر اشتغال بالمجازاة فوجب ان لا يجوز وثالثها ان من
اعطاه الملك العظيم كسرة من الخبز او قطرة من الماء فاشتغل المنعم عليه في المحافل العظيمة
بذكر تلك النعمة وشكرها استحق التأديب وكل نعم الدنيا بالقياس الى خزائن الله تعالى
اقل من تلك الكسرة بالنسبة الى خزانة ذلك الملك فلعل الشاكر يستحق العقاب بسبب شكره
فقد

ورابعها العقل لا يهتدي الى الشكر اللائق فاتى بغير اللائق فيستحق العقاب وانما قلنا انه لا يمكن
ان يجب العابد لوجهين **الاول** انه ذكر عبث وانه قبيح **والثاني** ان المعقول من الوجوب
ترتب الذم او العقاب على الترك فاذا فقد ذلك امتنع تحقق الوجوب **فان قيل** لا يجوز
ان يقال وجب الشكر لمجرد كونه شكرا وذلك لان وجوب كل شيء لو كان لاجل شيء اخر لزم
التسلسل فثبت انه لا بد وان ينتهي الى ما يكون واجبا لذاته وعندنا الشكر واجب
لمحض كونه شكرا كما ان دفع الضرر عن النفس واجب لنفس كونه دفعا للضرر ولذلك
كان العقلا يعلمون وجوبه عندما يعلمون كونه شكرا للنعمة وان لم يعلموا جهة اخرى
من جهات الوجوب من لنا عن هذا المقام فلم لا يجوز انه تعالى وجب الشكر عليه لدفع ضرر الخوف
وذلك لانه يجوز ان يكون خالقه طلب منه الشكر على ما انعم به عليه فلو لم يقدم على الشكر كان
مستوجبا للذم والعقاب اقصى ما في الباب ان يقال كما يجوز هذا يجوز ايضا ان يكون قد
منعه من الشكر لبطلان الوجوه الاربعة المذكورة في الاستدلال لكن الظن الاول اغلب لان
المشتغل بالخدمة والمواظبة على الشكر احسن حالا من المعرض عن الخدمة والمتغافل
عن الشكر واما **تمثيل** نعمة الله بكسرة الخبز فليس بجيد لانه خلق العبد واحياه واقدره
وما منحه من كمال العقل وبكسبه من انواع النعم اعظم من جميع خزائن ملوك الدنيا فما اكرمهم
من بعد انعام بعد النعمة من بعثة الرسل اليهم وانزال الكتب عليهم وقد صرح داود وسليمان
عليهما السلام بالشكر في قوله تعالى وقالا الحمد لله الذي فضلنا على كثير من عباده المؤمنين
وليس يحمد اذا كان تعالى قادرا على اضعاف ما منحه على عبده من النعم ان يستحقر ما منحه
اياهم كما ان [illegible] الملك اذا اعطى قناطير ذهب فانه لا يستحقر ذلك لاجل ان
خزائنه بقيت مشتملة على اضعاف مضاعفة على ما اعطى سلمنا انه حقير به لكن لقائل
زائدة فلم لا يجوز ذلك **قوله** انه عبث والعبث قبيح **قلنا** انكم تنكرون القبح العقلي فكيف
تستطيعون في هذا الموضع سلمنا ان ما ذكرتموه يوجب ان لا يجب الشكر عقلا لكنه
يوجب ايضا ان لا يجب شرعا لانه تعالى لانه تعالى لو اوجبه لا وجبه اما لفائدة او لا
لفائدة الى اخر التقسيم ولما كان ذلك باطلا بالاتفاق فكذلك ما ذكرتموه قلنا الجواب لكم
لكنه معارض بوجوه **الاول** انه يجوز شكر المنعم مقرر في بداية العقول وما كان كذلك
لم يكن الاستدلال على نقيضه فاسدا به **الثاني** هو ان من وصل الطريقين وكان احدهما
امنا والاخر مخوفا كان العقل يقتضي سلوك الطريق الامن دون المخوف وههنا
الاشتغال بالشكر طريق امن والاعراض عنه مخوف فكان الاشتغال بالشكر اولى
الثالث انه لو لم يجب الشكر في العقل لم يجب طلب معرفة الله تعالى ايضا لانه لا فرق
في العقل بين البابين ولو لم يجب طلب معرفة الله تعالى في العقول يلزم افحام الانبيا لانهم
اذا اظهروا المعجز قال المدعون لهم لا يجب علينا النظر في معجزكم الا بالشرع ولا يثبت
الشرع الا بالنظر في معجزكم فما دام نظرنا في معجزكم لا نعرف وجوبه ذلك علينا ولكن

فيفضي الى افحام الانبيا **والجواب** قوله لم لا يجوز ان يجب الشكر لمحض كونه شكرا قلنا
قولنا لو وجب لوجب اما لفائدة او لا لفائدة تقسيم دائر بين النفي والاثبات فلا يحتمل
الثالث البتة وايضا فقولكم انه لو وجب لوجب لكونه شكرا معناه ان كونه شكرا
يقتضي ترتب الذم والعقاب على تركه وهذا داخل فيما ذكرناه فلا يكون هذا قسما زائدا
على ما ذكرناه **قوله** انما يجب عليه لدفع ضرر الخوف **قلنا** قد بينا ان الخوف حاصل
في فعل الشكر كما انه حاصل في تركه واذا حصل الخوف على الامرين كان البقاء على الترك بحكم
الاستصحاب اولى فان لم يثبت اولوية الترك فلا اقل من ان لا يثبت القطع بوجوب الفعل
قوله الاشتغال بالخدمة اولى **قلنا** هذا مسلم في حق من يفرح بالخدمة ويتأذى بالاعراض
فاما في حق من لا يجوز الفرح والغم عليه فمحال ايضا فمثل هذه الترجيحات لا يفيد الظن **قوله**
لا يجوز تشبيه نعمة الله تعالى بكسرة الخبز **قلنا** التشبيه واقع في النسبة لا في المقدار
وحينئذ لا شك انه جميع الدنيا بالاضافة الى خزائن الله تعالى اقل من كسرة الخبز بالاضافة الى
خزائن ملوك الدنيا **قوله** الحكم بكون العبث قبيحا لا يتجه الا مع القول بالقبح العقلي وانتم
لا تقولون به **قلنا** قد ذكرنا ان اصحابنا انما يتكلمون في هذه المسئلة بعد تسليم القبح العقلي
ليبينوا ان كلام المعتزلة ساقط في هذا الفرع مع تسليم ذلك الاصل واذا كان المقصود
ذلك لم يكن ما قالوه قادحا في كلامنا **قوله** هذا يقتضي ان لا يحسن ايجاب الشكر من
الله تعالى **قلنا** غرضنا من الدليل الذي ذكرناه بيان انه لو صح التحسين والتقبيح العقلي لما
امكن القول بايجاب الشكر عقلا ولا سمعا وقد بينت لنا ذلك بتقرير انه **تعالى** فانتم كيف اوجبتموه
شرعا **قلنا** لان مذهبنا انه لا يجب تعليل احكام الله تعالى وافعاله بالاغراض فله ان
الملك ان يوجب ما يشا على من يشا من غير فائدة ومنفعة اصلا وهذا مما لا يمكن
الخصم من القول فسقط السؤال **اما قوله** وجوب الشكر معلوم بالضرورة **قلنا** في حق
من يتضرر بترك الشكر وبسوء الكفر اما في حق من لا يكون كذلك فلا نسلم **فان قيل** وجوبه
على الاطلاق معلوم بالضرورة وانما يظهر ذلك للانصار **قلت** احلف بالله تعالى
وبالايمان التي لا مخارج عنها اني راجعت عقلي وذهني وطرحت الهوى والتعصب فلم
اجد عقلي قاطعا بذلك في حق من لا يجوز عليه النفع والضرر ولا ظانا فان كذبتمونا
فذلك لان ذلك لجاج ثم نسلم ومن المقابلة ايضا بمثله **اما قوله** ترجيح الطريق الامن
على المخوف من لوازم العقل **قلنا** نعم ولكنا بينا ان كلا الطريقين مخوف فوجب التوقف
قوله انه يفضي الى افحام الانبيا **قلنا** العلم بوجوب النظر والفكر ليس ضروريا بل نظريا
فللمدعو ان يقول انما يجب علي النظر في معجزتك لو نظرت وعرفت وجوب النظر لكني
لا انظر في انه هل يجب النظر علي ام لا واذا لم انظر فيه لا اعرف وجوب النظر في معجزتك فيلزم
الافحام **فلو قلت** لا اعرف بصورة العقل وجوب النظر على **قلت** هذه مكابرة لان وجوب
النظر على ما يتوقف على العلم بان النظر في هذه الامور الالهية يفيد العلم وذلك ليس بضروري

بالنظر خفي فانحصر اهل الفلاسفة والحكماء العقل بعد التفرغ الهندسيات والحسابيات
فاما في الامور الالهية فلا تفيد الا الظن ثم بعد ان يثبت كونه مفيدا للعلم فاما
الاثبات بل لو عرفت ان غيره لا يقوم مقامه في افادة العلم وذلك مما لا سبيل اليه الا
بالنظر الدقيق واذا كان العلم بوجوب النظر موقوفا على تلك المقامات النظرية
والموقوف على النظري اولى ان يكون نظريا كان العلم بوجوب النظر نظريا لا ضروريا وحينئذ
يعود الالزام فكل ما جعله الخصم جوابا عن ذلك فهو جوابنا عما ذكروه **الفصل
التاسع** في حكم الاشياء قبل الشرع انتفاع المكلف بما ينتفع به اما ان يكون اضطراريا
كالتنفس في الهواء وغيره وذلك لا بد من القطع بانه غير ممنوع الا اذا جوزنا تكليف
ما لا يطاق واما ان لا يكون اضطراريا كاكل الفاكهة وغيرها وعند المعتزلة البصرية
وطايفة من فقهاء الشافعية والحنفية انها على الاباحة وعند المعتزلة البغدادية
وطايفة من الامامية وابي علي بن ابي هريرة من فقهاء الشافعية انها على الحظر وعند
ابي الحسن الاشعري وابي بكر الصيرفي وطايفة من الفقهاء انها على الوقف ثم هذا الوقف
تارة يفسر بانه لا حكم وهذا لا يكون توقفا بل قطعا بعدم الحكم وتارة بانا لا ندري هل هناك
حكم ام لا وان كان هناك حكم فلا ندري انه اباحة او حظر **لنا** انه قبل الشرع ما ورد
خطاب الشرع فوجب ان لا يثبت شيء من الاحكام لما بينا ان هذه الاحكام
لا تثبت الا بالشرع اما القائلون بالاباحة فقد تمسكوا بامور ثلاثة **الاول** ما اعتمد
عليه ابو الحسين البصري وهو ان تناول الفاكهة مثلا منفعة خالية عن امارات المفسدة
ولا مضرة فيه على المالك فوجب القطع بحسنه فاما انه منفعة فلا شك فيه واما انه
خالي عن امارات المفسدة فلان الكلام فيما اذا كان كذلك واما انه لا ضرر على المالك
فظاهر واما انه متى كان كذلك حسن الانتفاع به فلانه يحسن منا الاستظلال بحايط
غيرنا والنظر في مرآته والتقاط ما تناثر من حب غلته بغير اذنه اذا خلى عن
امارات المفسدة وانما حسن ذلك لكونه منفعة خالية عن امارات المفسدة
غير مضر بالمالك لان العلم بالحسن داير مع العلم بهذه الاوصاف وجودا وعدما
وذلك دليل العلية وهذه المعاني قائمة فيما نحن فيه فوجب الجزم بالحسن **فان قلت** هب
انكم تعلمون انه منفعة لكن احتمال مفسدة لا تعلمونها قائم فلم لا يكفي ذلك في القبح قلنا
هذا مدفوع من وجهين **الاول** ان العبرة في قبح التصرف بالمفسدة المستندة الى
الامارات واما المفسدة الخالية عن الامارة فلا عبرة بها الا ترى انهم يلومون من قام
من تحت حايط لا ميل فيه لجواز سقوطه ولا يلومونه اذا كان الجدار مايلا بل يلومون
من امتنع عن اكل طعام يشتهيه لتجويز كونه مسموما من غير امارة ولا يلومونه على الامتناع
عنه عند قيام الامارة فعلمنا ان مجرد الاحتمال لا يمنع **الثاني** لو منع الاحتمال لتجويز كونه
مفسدة لمنع الاحجام عنه لتجويز كونه مصلحة وعند وجوب الانفكاك عن كل واحد منهما

وهو تكليف ما لا يطاق **الوجه الثاني** في اصل المسئلة ان الله تعالى خلق الطعوم في
الاجسام مع امكان ان لا يخلقها فيها وذلك يقتضي ان يكون له تعالى فيها غرض والا
لكان عبثا ويستحيل ان يعود الغرض الى الله تعالى لامتناع ذلك عليه فلا بد وان يكون
الغرض عايدا الى غيره فاما ان يكون الغرض هو الاضرار او الانتفاع او لا هذا ولا ذاك
والاول باطل اما اولا فباتفاق العقلاء واما ثانيا فلانه لا يحصل الضرر الا بادراكها
فاذا كان الضرر مقصودا والادراك من لوازم الضرر كان ماذونا فيه لان لازم المطلوب
مطلوب ولا يجوز ان يكون الغرض امرا وراء الاضرار والنفع لانه باطل بالاتفاق فثبت
ان الغرض هو الانتفاع وذلك الانتفاع لا يعقل الا على احد ثلاثة اوجه اما بان يدركها
واما بان يجتنبها لكون تناولها مفسدة فيستحق الثواب باجتنابها واما بان يستدل
بها وكل ذلك لا يتاتى الا بادراكها لانه انما يستحق الثواب بتجنبها اذا دعت النفس
الى ادراكها وفيه يتقدم ادراكها وانما يستدل بها اذا عرفت والمعرفة بها موقوفة
على ادراكها لان الله تعالى لم يخلق فينا المعرفة بها من دون الادراك فصح انه لا غاية
الا اباحة الانتفاع **الوجه الثالث** انه يحسن من العقلاء التنفس في الهواء وان
يدخلوا منه اكثر مما يحتاج اليه الحيوة ومن رام ان لا يزيد على قدر ما يحتاج اليه عده
العقلاء من المجانين والعلة في حسنه انه انتفاع لا يعلم فيه مفسدة وهذا بعينه قائم في مسئلتنا
وهذه الدلالة غير الدلالة الاولى واستنشاق الهواء مثال لذلك **اما القائلون**
بالحظر فقد احتجوا بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فوجب ان لا يجوز قياسا على
الشاهد **والجواب** عن الفريقين على قياس قولنا انه لا حكم بوجهين **الاول** انكم لا تحكمون
هذا الحكم بعدم الحكم والجمع بين اثبات الحكم وعدمه متناقض **الثاني** ان هذه التصرفات
اما ان يكون ممنوعا عنها فيكون على الحظر او لا يكون فيكون على الاباحة ولا واسطة
بين النفي والاثبات **والجواب** عن الاول ان الحكم العقلي في الاصل ممنوع سلمناه
لكن لا نسلم كونه معللا بالوصف المذكور والاعتماد في اثبات العلة على الدوران العقلي وقد
ابطلناه **وعن الثاني** بالقدح فيما ذكروه من التقسيم وبالنقض بالطعوم المؤذية والمهلكة
وعن حجة ارباب الحظر بان الاذن معلوم بدليل العقل كالاستظلال بحايط الغير ثم تلك
تضعف القياس لا يدل عليه **وعن التناقض** بان نقول انما نفينا الاخبار عن عدم
الاباحة والحظر **وعن الاخبار** مرادنا بالتوقف انا لا نعلم ان الحكم هو الحظر او الاباحة
وان فسرناه بالعلم بعدم الحكم فلنا هذا القدر ليس اباحة بدليل انه حاصل في فعل
البهيمة مع انه لا يسمى مباحا بل المباح هو الذي اعلم فاعله او دل عليه انه لا حرج عليه
في الفعل والترك واذا بينا انه لم يوجد هذا الاعلام لا عقلا ولا شرعا لم يكن مباحا
الفصل العاشر في ضبط ابواب اصول الفقه قد عرفت ان اصول الفقه
عبارة عن مجموع طرق الفقه وكيفية الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها

اما الطرق فاما ان تكون عقلية او سمعية اما العقلية فلا مجال لها عندنا في الاحكام لما بينا
انه لا يثبت الا بالشرع واما عند المعتزلة فلها مجال لان حكم العقل في المنافع الاباحة
وفي المضار الحظر واما السمعية فاما ان تكون منصوصة او مستنبطة اما المنصوص
فهو اما اقوال او افعال تصدر عمن لا يجوز الخطا عليه والذي لا يجوز الخطا عليه هو
الله تعالى ورسوله ومجموع الامة والصادر عن الرسول وعن الامة اما قول او فعل والفعل
لا يدل الا مع القول فيكون الدلالة القولية مقدمة على الدلالة الفعلية والدلالة القولية
اما ان يكون النظر في ذاتها وهو الامر والنهي او في عوارضها اما بحسب
متعلقاتها وهو العموم والخصوص او بحسب كيفية دلالتها وهو المجمل والمبين
والنظر في الذات مقدم على النظر في العوارض فلا جرم باب الامر والنهي مقدم على باب
العموم والخصوص ثم النظر في العموم والخصوص نظر في متعلق الامر والنهي والنظر
في المجمل والمبين نظر في كيفية تعلق الامر والنهي بمتعلقه ومتعلق الشيء مقدم على النسبة العارضة
بين الشيء ومتعلقه فلا جرم قدمنا باب العموم والخصوص على باب المجمل والمبين وبعد
الفراغ عنه لا بد من باب الافعال ثم هذه الدلائل قد ترد تارة لاثبات الحكم واخرى لرفعه
فلا بد من باب النسخ وانما قدمناه على باب الاجماع والقياس لان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ
وكذا القياس ثم ذكرنا بعده باب الاجماع ثم هذه الاقوال والافعال قد يحتاج الى التمسك
بها من لم يشاهد الرسول ولا اهل الاجماع ولا تصل اليه هذه الدلالة الا بالنقل فلا بد من البحث
عن النقل الذي يفيد العلم والنقل الذي يفيد الظن وهو باب الاخبار فهذه جملة ابواب
اصول الفقه بحسب الدلائل المنصوصة ولما كان التمسك بالمنصوصات انما يمكن بواسطة
اللغات فلا بد من تقديم باب اللغات على الكل واما الدليل المستنبط فهو القياس
فهذه ابواب طرق الفقه واما باب كيفية الاستدلال بها فهو باب التراجيح واما باب
كيفية حال المستدل بها فالذي ينزل حكم الله تعالى ان كان عالما فلا بد له من الاجتهاد
وهو باب شرائط الاجتهاد واحكام المجتهدين وان كان عاميا فلا بد له من الاستفتاء وذكر
باب المفتي والمستفتي ثم نختم الابواب بذكر امور اختلف المجتهدون في كونها طرقا
الى الاحكام الشرعية فهذه مجموع ابواب اصول الفقه اولها اللغات وثانيها الامر
والنهي وثالثها العموم والخصوص ورابعها المجمل والمبين وخامسها الافعال
وسادسها الناسخ والمنسوخ وسابعها الاجماع وثامنها الاخبار وتاسعها
القياس وعاشرها التراجيح وحادي عشرها الاستفتاء وثالث عشرها
الامور التي اختلفوا في انها هل هي طرق للاحكام الشرعية ام لا ولنختم هذا الفصل
بذكر بحثين الاول ان تحصيل هذا العلم فرض والدليل عليه ان معرفة حكم الله تعالى
في الوقائع النازلة بالمكلفين واجبة ولا طريق الى تحصيلها الا بهذا العلم وما لا يتادى
الواجب المطلق الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب وانما قلنا ان معرفة حكم الله

واجبة للاجماع على ان المكلف غير مخير بين النفي والاثبات في الوقائع النازلة بل لله تعالى
في كل واقعة او في اكثرها احكام معينة على المكلف وانما قلنا انه لا طريق الى معرفة
حكم الله تعالى الا بهذا العلم لان المكلف اما ان يكون عاميا او لا يكون فان كان عاميا ففرضه
السؤال لكن لا بد من انتهاء السائلين الى عالم لامتناع الدور والتسلسل وعلى جميع
التقادير فحكم الله تعالى لا يصير معلوما وان كان عالما فالعالم لا يمكنه ان يعرف حكم
الله تعالى الا بطريق لانعقاد الاجماع على ان الحكم بمجرد التشهي غير جائز ولا معنى لاصول
الفقه الا تلك الطرق فثبت انه لا سبيل الى معرفة حكم الله تعالى الا باصول الفقه
واما ان ما لا يتادى الواجب المطلق الا به وكان مقدورا للمكلف كان واجبا فانا
نقرره في باب الامر ان شاء الله تعالى البحث الثاني انه من فروض الكفايات لانا سنقيم
الدلالة في باب المفتي والمستفتي على انه لا يجب على الناس باسرهم طلب الاحكام
بالدلائل المفصلة لجواز الاستفتاء واذا ثبت هذا ثبت ان تحصيل هذا العلم ليس من
فروض الاعيان بل من فروض الكفايات الكلام في اللغات وفيه تسعة ابواب

الباب الاول في الاحكام الكلية للغات اعلم ان البحث
اما ان يقع عن ماهية الكلام او عن كيفية دلالته ولما كانت دلالته وضعية فالبحث
اما ان يقع عن الواضع او عن الموضوع او عن الموضوع له او عن الطريق الذي به
يعرف الوضع النظر الاول في البحث عن ماهية الكلام اعلم ان لفظة الكلام
عند المحققين منا يقال بالاشتراك على المعنى القائم بالنفس وعلى الاصوات المقطعة
المسموعة والمعنى الاول مما لا حاجة في اصول الفقه الى البحث عنه اما الذي يتكلم
فيه القسم الثاني قال ابو الحسين الكلام هو المنتظم من الحروف المسموعة المتميزة
المتواضع عليها وربما زيد فيه فقيل اذا صدر عن قادر واحد اما قولنا المنتظم
فاعلم انه حقيقة في الاجسام لان الانتظام هو التاليف وذلك لا يتحقق الا في الاجسام
لكن الاصوات المتوالية على السمع تشبهت بها فاطلق لفظ المؤلف والمنتظم
عليها مجازا وقولنا من الحروف احترزنا به عن الحرف الواحد فان اهل اللغة قالوا
اقل الكلام حرفان اما ظاهرا او في الاصل كقولنا شِ وقِ وعِ فانه كان
في الاصل عي ولذلك يرجع في التثنية اليه فيقال قيا وعيا الا انه اسقط اليا للتخفيف
وقولنا المسموعة احترازا عن حروف الكتابة وقولنا المتميزة احترازا عن اصوات
كثير من الطيور وقولنا المتواضع عليها احترازا عن المهملات وقولنا اذا صدر
عن قادر واحد احترازا عما اذا صدر كل واحد من حروف الكلمة عن قادر اخر فان
ينطق احدهما بالنون من نصر والثاني بالصاد والثالث بالراء فانه لا يسمى
كلاما واعلم ان هذا الحد ينتقض بامرين احدها كون الكلمة المفردة كلاما وهو قول
الاصوليين والنحاة اجمعوا على فساده ولان لفظ الكلام مخصوص بالجملة

المفيدة ونقلوا فيها نصا عن سيبويه وقول اهل اللغة في المباحث اللغوية راجح على
قول غيرهم الثاني ان قوله اقل الكلام حرفان اما ظاهرا او في الاصل يشكل بلام
التمليك وبا الالصاق وفا التعقيب فانها من انواع الحرف الذي هو قسيم الاسم وكل
حرف كلمة وكل كلمة كلام مع انها غير مركبة فان قلت الحركة في الحقيقة حرف فاذا
ضم الحركة الى الحرف كان المجموع مركبا قلت هذا على بعده لو قبلناه نقل الاشكال
بالباء مع لامه ونون التنوين ولام التعريف فانها حروف مفردة خالية عن
الحركات وهي مفردة والاولى ان نساعد اهل النحو ونقول كل منطوق به دل
بالاصطلاح على معنى فهو كلمة فهذا يشمل الحرف الخالي عن الحركة والحرف المتحرك
والمركب عن الحروف واما الكلام فهو الجملة المفيدة وهي اما الجملة الاسمية كقولنا
زيد قائم او الفعلية كقولنا قام زيد واما ان تركب من جملتين وهي الشرطية كقولنا
ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فالمركب من جنس الكلام يخرج عن كونه كلاما
تارة بالنقصان وتارة بالزيادة اما الذي بالنقصان فاذا قلت قام زيد ثم اسقطت
ذكر زيد فاقتصرت على مجرد قام لم يبق كلاما واما الزيادة فاذا ادخلت على تلك
الجملة صيغة الشرط حتى صار هكذا ان قام زيد فانه لاجل هذه الزيادة خرج عن
كونه كلاما لانه لا يكون مفيدا ما لم ينضم اليه غيره النظر الثاني في البحث عن الواضع
كون اللفظ مفيدا للمعنى اما ان يكون لذاته او بالوضع سواء كان الواضع هو الله تعالى
او الناس او بعضه من الله وبعضه من الناس فهذه احتمالات اربعة الاول
مذهب عباد بن سليمان الصيمري الثاني وهو القول بالتوقيف وهو مذهب
الاشعري وابن فورك الثالث وهو القول بالاصطلاح وهو مذهب ابي هاشم واتباعه
والرابع وهو القول بان بعضه توقيفي وبعضه اصطلاحي وفيه قولان منهم من قال
ابتداء اللغات يقع بالاصطلاح والباقي لا يمتنع ان يحصل بالتوقيف ومنهم من عكس
الامر وقال القدر الضروري الذي يقع به الاصطلاح توقيفي والباقي اصطلاحي
وهو قول الاستاذ ابي اسحق واما جمهور المحققين فقد اعترفوا بجواز هذه
الاقسام وتوقفوا عن الجزم والذي يدل على فساد قول عباد بن سليمان ان دلالة
اللفظ لو كانت ذاتية لما اختلفت باختلاف النواحي والامم ولاهتدى كل انسان
الى كل لغة وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم واحتج عباد بن سليمان بانه
لو لم يكن بين الاسماء والمسميات مناسبة بوجه ما لكان تخصيص المعين بالمسمى
المعين ترجيحا لاحد طرفي الجائز على الاخر من غير مرجح وهو محال وان حصلت بينهما
مناسبة فذلك هو المطلوب والجواب انه ان كان الواضع هو الله تعالى كان تخصيص
الاسم المعين بالمسمى المعين كتخصيص وجود العالم بوقت معين دون ما قبله
وما بعده وان كان الناس فيحتمل ان يكون السبب خطور ذلك اللفظ وذلك الوقت

بالمسمى دون غيره كما علمنا يخصص كل شخص بعلم خاص من غير ان يكون بينهما مناسبة
واما التفريع على امكان الاقسام الثلاثة فهو ان الله تعالى قادر على ان يخلق فيهم
بالالفاظ والمعاني علما ضروريا بان واضعا وضع تلك الالفاظ لتلك المعاني وعلى
هذا التقدير يكون اللغات توقيفية واما الناس فيمكن الواحد منهم ان يضع لفظا لمعنى
ثم انه يعرف الغير ذلك الوضع بالايماء والاشارة ويساعده الاخر عليه وعن هذا
قيل لو جمع جمع من الاطفال في دار بحيث لا يسمعون شيئا من اللغات فاذا بلغوا الكبر
لابد وان يحدث فيما بينهم لغة يخاطب بها بعضهم بعضا وبهذا الطريق يتعلم الولد
اللغة من ابويه ويعرف الاخرس غيره ما في ضميره فثبت امكان كونها اصطلاحية
واذا ثبت جواز القسمين ثبت جواز الثالث وهو ان يكون البعض توقيفيا والبعض
اصطلاحيا واما انا فلا نجزم باحد هذه الثلاثة لان ذلك ليس في الطرق طريق قاطع
واحتج القائلون بالتوقيف بالمنقول والمعقول اما المنقول فمن ثلاثة اوجه احدها
قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها دل هذا على ان الاسماء توقيفية واذا ثبت ذلك
في الاسماء ثبت ايضا في الافعال والحروف من ثلاثة اوجه الاول انه لا قائل بالفرق الثاني
ان التكلم بالاسماء وحدها متعذر فلا بد مع تعليمها من تعليم الافعال والحروف والثالث
ان الاسم انما سمي اسما لكونه علامة على مسماه والافعال والحروف كذلك فهي ايضا
اسماء واما تخصيص لفظ الاسم ببعض الاقسام فهذا عرف اهل اللغة والنحو وثانيها
ان الله تعالى ذم اقواما على تسميتهم بعض الاشياء من غير توقيف بقوله تعالى ان هي
الا اسماء سميتموها انتم واباؤكم ما انزل الله بها من سلطان فلو لم يكن ما اطلق
على غيرها من الاسماء توقيفيا والا لما صح هذا الذم وثالثها قوله تعالى ومن اياته خلق
السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم ولا يجوز ان يكون المراد منه اختلاف
النغمات الالسنة وتركيبها لان ذلك في غير الالسن ابلغ والجمع لما بعد تخصيص
الالسن بالذكر فبقي ان يكون المراد اختلاف اللغات واما المعقول فمن وجهين
احدها ان الاصطلاح انما يكون بان يعرف كل احد منهم صاحبه ما في ضميره وذلك
لا يعرف الا بطريق كالالفاظ والكتابة وكيفما كان فان ذلك الطريق لا يفيد لذاته
فهو اما بالاصطلاح فيكون الكلام فيه كما في الاول ويلزم التسلسل واما بالتوقيف
وهو المطلوب وثانيها انها لو كانت بالمواضعة لارتفع الامان عن الشرع لعلها
على خلاف ما اعتقدناها لان اللغات قد تبدلت فان قلت لو وقع ذلك لاشتهر
قلت هذا مبني على ان الواقعة العظيمة يجب اشتهارها وذلك منقوض بمسائل
معجزات الرسول وبامر الاقامة انها مثنى او فرادى اما القائلون بالاصطلاح
فقد تمسكوا بالنص والمعقول اما النص فقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان
قومه فهذا يقتضي تقدم اللغة على بعثة الرسل فلو كانت اللغة توقيفية والتوقيف

لا حصل الا بالبعثة لزم الدور وهو محال **واما المعقول** فهو انها لو كانت توقيفية
لكان اما ان يقال بانه تعالى يخلق العلم الضروري بانه تعالى وضعها او لا يكون كذلك والاول
لا يخلو اما ان يخلق ذلك العلم الضروري في عاقل او في غير عاقل وباطل ان يخلقه في عاقل
لان العلم بانه تعالى وضع تلك اللفظة لذلك المعنى يتضمن العلم به تعالى فلو كان ذلك
العلم ضروريا لكان العلم به تعالى ضروريا لان العلم بصفة الشي متى كان ضروريا كان العلم
بذاته اولى ان يكون ضروريا ولو كان العلم به تعالى ضروريا لبطل التكليف لكن ذلك
باطل لما ثبت ان كل عاقل فانه يجب ان يكون مكلفا وباطل ان يخلقه في غير العاقل لانه
من البعيد ان يصير الانسان الغير العاقل عالما بهذه اللغات العجيبة والتركيبات
النادرة اللطيفة واما الثاني وهو ان لا يخلق الله تعالى العلم الضروري بوضع تلك
الالفاظ لتلك المعاني فحينئذ لا يعلم سامعها كونها موضوعة لتلك المعاني الا بطريق
اخر والكلام فيه كالكلام في الاول فيلزم اما التسلسل واما الانتهاء الى الاصطلاح
هذا ملخص ما عول عليه ابن جني في التذكرة **واحتج الاستاذ** ابو اسحق
على قوله بان الاصطلاح لا يتم الا بان يعرف كل واحد منهم صاحبه ما في ضميره
وذلك لا يعرف الا بامر اخر فان كان ذلك الامر اصطلاحا لزم التسلسل فثبت انه لا بد في اول الامر من التوقيف
ثم بعد ذلك لا يمتنع ان يحدث لغات كثيرة بسبب الاصطلاح بل ذلك معلوم بالضرورة
لانا نرى ان الناس يحدثون في كل زمان الفاظا ما كانوا يستعملونها قبل ذلك
فهذا مجموع ادلة الحازمين **والجواب** عن التمسك بقوله تعالى وعلم ادم
الاسماء ان يقول لا يجوز ان يكون المراد من التعليم انه تعالى الهمه الاحتياج الى هذه
الالفاظ واعطاه من العلوم ما لاجلها قدر على هذا الوضع وليس لا يجوز ان نقول
التعليم ايجاد العلم بل التعليم فعل صالح يترتب عليه حصول العلم ولذلك يقال
علمته فلم يتعلم ولو كان التعليم ايجاد العلم لما صح ذلك سلمنا ان التعليم ايجاد العلم لكن
العلم الذي يكتسبه العبد مخلوق لله تعالى فالعلم الذي يحصل بعد ذلك الاصطلاح
يكون من خلق الله تعالى فيصح قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كونه بالاصطلاح سلمنا ذلك ولم لا يجوز
ان يكون المراد من الاسماء العلامات والصفات مثل ان يقال انه تعالى علم ادم عليه السلم
ان الخيل يصلح للكر والفر والجمل للحمل والثيران للحرث وذلك لان الاسم مشتق من السمة
او من السمو وعلى التقديرين فكل ما يعرف ماهيته ويكشف عن حقيقته كان
اسما له فتخصيص لفظ الاسم بهذه الالفاظ فهذا عرف حادث سلمنا ان المراد من الاسماء
الالفاظ فلم لا يجوز ان يقال انها كانت موضوعة بالاصطلاح من خلق خلقه الله تعالى
قبل ادم وعلمه الله تعالى ما تواضع عليه غيره **وعن الثاني** انهم انما استحقوا الذم
لاطلاقهم لفظ الاله على الصنم مع اعتقاد تحقق مسمى الالهية فيها **وعن الثالث**
ان اللسان اسم للجارحة المخصوصة وهي غير مرادة بالاجماع فلا بد من المجاز فليسوا

يصرفه الى اللغات باولى منا بان يصرفه الى القدرة على اللغات او الى مخارج اللغات
وعن الرابع انه باطل بتعليم الوالد الولد اللغة من غير ان يكون ذلك التعليم مسبوقا بالتوقيف
سلمنا انه لا بد فيه من الاصطلاح من لغة اخرى يصطلحوا بها على تلك اللغة الثانية فلم
لا يجوز ان يكون هذه اللغات التي نتكلم بها الان اصطلاحية لاحتمال انه كان قبل
هذه اللغات لغة اخرى وانها كانت توقيفية ثم ان الناس بتلك اللغة اصطلحوا على
وضع هذه اللغات **فان قيل** بانه اذا كان لا بد من الاعتراف بلغة توقيفية فلم لا
يكون هذه اللغة توقيفية ليسقط من البين تلك الواسطة المجهولة **قلت** كلامنا
في الجواز وما ذكرته لبيس من الجواز في شي **وعن الخامس** انه لو وقع التعبير عن هذه اللغة
لاشتهر وبنقض المعجزات الرسول وان لا يكون الا مع فرادا وهذه المسالة نبهت الجواب عنه
في باب الاخبار ان شاء الله تعالى **واما الذي احتج به** بالاصطلاح فالجواب عما عولوا به
اولا ان الحجة انما تتم لو لم يحصل التوقيف الا بعثة الرسول وذلك ممنوع **وعن الثاني**
لا يجوز ان يقال انه تعالى يخلق فيهم علما ضروريا بان واضعا وضع هذه الالفاظ بازاء هذه
المعاني وان كان لا يخلق فيهم العلم بان ذلك الواضع هو الله تعالى فلم قلت انه باطل سلمنا
انه تعالى يخلق فيهم العلم الضروري بان الواضع هو الله تعالى فلم قلت انه باطل **قوله**
لانه ينافي التكليف **قلنا** انه ينافي التكليف بمعرفة الله تعالى ولا ينافي التكليف
بسائر الاشيا سلمنا انه لا يخلقه في العاقل فلم لا يجوز ان يخلق في غير العاقل وم لا يجوز
في المجنون ان يعلم بالعلم الضروري بعض الاحكام الدقيقة فهذا هو الجواب عن وجوه
القاطعين ومن ظهر ضعفها وجب التوقف **النظر الثالث** في البحث
عن الموضوع اعلم ان الانسان الواحد لما خلق بحيث لا يمكنه ان يستقل وحده باصلاح
جميع ما يحتاج اليه بل لا بد من جمع عظيم ليعين بعضهم بعضا حتى يتم لكل واحد منهم
ما يحتاج اليه فاحتاج كل واحد منهم الى ان يعرف صاحبه ما في نفسه من الحاجات
وذلك التعريف لا بد فيه من طريق وكان يمكنهم ان يضعوا غير الكلام معرفا لما في الضمير
كالحركات المخصوصة بالاعضا المخصوصة معرفات لاصناف الماهيات الا انهم وجدوا
جعل الاصوات المتقطعة طريقا الى ذلك اولى من غيرها لوجوه **احدها** ان ادخال
الصوت في الوجود اسهل من غيره لان الصوت انما يتولد من كيفية مخصوصة في
اخراج النفس وذلك امر ضروري فصرف ذلك الامر الضروري الى وجه ينتفع به
انتفاعا كليا اولى من تكلف طريق اخر قد يشق على الانسان الاتيان به **وثانيها** ان
الصوت كما يدخل في الوجود ينقضي فيكون موجودا حال الحاجة ومعدوما حال
الاستغنا عنه واما سائر الامور فانها قد تبقى وربما يقف عليها من لا يراد وقوفه
عليها **واما الاشارات** فانها قاصرة عن افادة الغرض فان الشي ربما كان بحيث لا يمكن
الاشارة اليه حسا كذات الله تعالى وصفاته واما المعدومات فيتعذر الاشارة

والالفاظ هي احدها الاشاره والادوات والجهات فلكل اضافه الاشاره اذا توجهت الى
محل فيه لون وطعم وحركه لم يكن صرفها الى بعضها اولى من البعض ثم ان المعاني
التي يحتاج الى التعبير عنها كثيره جدا فلو وضعنا لكل واحد منها علامه خاصه لكثرت
العلامات بحيث يعسر ضبطها او يلزم وقوع الاشتراك في اكثر المدلولات وذلك مما
يخل بالفهم فلهذه الاسباب وغيرها اتفقوا على اتخاذ الاصوات المقطعه معرفات
للمعاني لا غير **النظر الرابع** في البحث عن الموضوع له وفيه ابحاث اربعه **الاول**
الاقرب انه لا يجب ان يكون لكل معنى لفظ يدل عليه بل لا يجوز لان المعاني التي يمكن
ان يعقل كل واحد منها غير متناهيه فلو وجب ان يكون لكل معنى لفظ لكان ذلك
اما على الانفراد او على الاشتراك والاول باطل لانه يفضي الى وجود الفاظ غير متناهيه
والثاني ايضا باطل لان تلك الالفاظ المشتركه اما ان يوجد فيها ما وضع لمعان غير متناهيه
او لا يكون كذلك والاول باطل لان الوضع لا يكون الا بعد التعقل وتعقل امور غير متناهيه
على التفصيل محال في حقنا واذا كان كذلك امتنع منا وقوع التخاطب بمثل ذلك
اللفظ والثاني يقتضي ان يكون عدد تلك الالفاظ متناهيه لان الالفاظ اذا كانت
متناهيه وعدد كل واحد منها متناهي ثم المتناهي الى المتناهي مرات
متناهيه لا يعدو المتناهي فكان الكل متناهيا فمجموع ما لا نهايه له غير مدلول عليه
بالالفاظ اذا ثبت هذا الاصل فنقول المعاني على قسمين منها ما تكثر الحاجه الى التعبير عنه
ومنها ما لا يكون كذلك فالاول لا يجوز خلو اللغه عن وضع اللفظ بازائه لان الحاجه لما
كانت شديده كانت الدواعي الى التعبير عنها متوفره والصوارف عنها زائله ومع
توفر الدواعي وزوال الصوارف يجب الفعل اما الامور التي لا تشتد الحاجه الى
التعبير عنها فانه يجوز خلو اللغه عن الالفاظ الداله عليها **البحث الثاني** في انه ليس
الغرض من وضع اللغات ان يستفاد بالالفاظ المفرده معانيها والدليل عليه
ان افاده الالفاظ المفرده لمسمياتها موقوفه على العلم بكونها موضوعه لتلك المسميات
الموقوف على العلم بتلك المسميات فلو استفدنا العلم بتلك المسميات من تلك الالفاظ
المفرده لزم الدور بل الغرض من وضع الالفاظ المفرده لمسمياتها تمكن الانسان
من تفهيم ما يتركب من تلك المسميات بواسطه تركيب تلك الالفاظ المفرده **فان قلت**
هذا بعينه قائم في المركبات لان المركب لا يفيد مدلوله الا عند العلم
بكون ذلك اللفظ المركب موضوعا لذلك المدلول وذلك يستدعي سبق العلم بذلك
المدلول فلو استفدنا العلم بذلك المدلول من ذلك اللفظ المركب لزم الدور **قلنا** لا نسلم
ان الالفاظ المركبه لا تفيد مدلولها الا عند العلم بكون تلك الالفاظ المركبه موضوعه
لذلك المدلول بيانه انا متى علمنا كون كل واحد من تلك الالفاظ المفرده موضوعا
لتلك المعاني المفرده وعلمنا ايضا كون حركات تلك الالفاظ داله على النسب المخصوصه

لتلك المعاني فاذا توالت الالفاظ المفرده بحركاتها المخصوصه على السمع ارتسمت
تلك المعاني المفرده مع نسبه بعضها الى بعض في الذهن ومتى حصلت المفردات مع
نسبها المخصوصه في الذهن حصل العلم بالمعاني المركبه لا محاله فظهر ان استفاده
العلم بالمعاني المركبه لا يتوقف على العلم بكون تلك الالفاظ المركبه موضوعه لها **البحث**
الثالث في ان الالفاظ ما وضعت للدلاله على الموجودات الخارجيه بل وضعت للدلاله
على المعاني الذهنيه والدليل عليه اما في الالفاظ المفرده فلانا اذا راينا جسما من بعيد
وظنناه صخره سميناه بهذا الاسم فاذا دنونا منه وعرفنا انه حيوان لكنا ظنناه
طيرا سميناه به فاذا ازداد القرب وعرفنا انه انسان سميناه به فاختلاف الاسامي
عند اختلاف الصور الذهنيه يدل على ان اللفظ لا دلاله له الا عليها واما في المركبات
فلانك اذا قلت قام زيد فهذا الكلام لا يفيد قيام زيد وانما يفيد انك حكمت بقيام زيد
واخبرت عنه ثم ان عرفنا ان ذلك الحكم مبرا عن الخطا فحينئذ نستدل به على الوجود
الخارجي فاما ان يكون اللفظ دالا على ما في الخارج فلا **البحث الرابع** في ان اللفظ المشهور
المتداول بين الخاصه والعامه لا يجوز ان يكون موضوعا لمعنى خفي لا يعرفه الا الخواص
مثاله ما يقوله مثبتو الاحوال من المتكلمين ان الحركه معنى يوجب للذات كونه
متحركا فنقول المعلوم عند الجمهور ليس الا نفس كونه متحركا فاما ان متحركيته حاله
معلله بمعنى وانها غيره فذلك مما لا يعرفه الا الاذكياء من الناس
بالدلائل الدقيقه ولفظه الحركه لفظه يتداولها الجمهور من اهل اللغه واذا كان
كذلك امتنع ان يكون موضوعا لذلك المعنى بل الاسم الحركه في وضع اللغه ليس الا كون
الجسم منتقلا لا غير **النظر الخامس** فيما به يعرف كون اللفظ موضوعا لمعناه لما
كان المرجع في معرفه شرعنا الى القران والاخبار وهما واردان بلغه العرب ونحوهم
وتصريفهم كان العلم بشرعنا موقوفا على العلم بهذه الامور وما لا يتم الواجب المطلق
الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب ثم معرفه لغه العرب ونحوهم وتصريفهم اما
العقل او النقل او ما يتركب منهما اما العقل فلا مجال له في هذه الاشيا لما بينا انها امور
وضعيه والامور الوضعيه لا يستقل العقل بادراكها واما النقل فهو اما متواتر او
احاد والاول يفيد العلم والثاني يفيد الظن واما ما يتركب من العقل والنقل فهو كما اذا
عرفنا بالنقل انهم جوزوا الاستثناء عن صيغ الجمع وعرفنا بالنقل ايضا انهم وضعوا
الاستثناء لاخراج ما لولاه لدخل تحت اللفظ فحينئذ يعلم بالعقل بواسطه هاتين
المقدمتين النقليتين ان صيغه الجمع تفيد الاستغراق واعلم انه على كل واحد من هذه
الطرق الثلاثه اشكالات اما التواتر فالاشكال عليه من وجوه احدها انا نجد الناس
مختلفين في معاني الالفاظ التي هي اكثر الالفاظ دورانا على السنه المسلمين اختلافا
لا يمكن القطع فيه بما هو الحق كلفظه الله فان بعضهم زعم انها ليست عربيه بل

سوريه واما الذين جعلوها عربيه اختلفوا في انها من الاسما المشتقه او الموضوعه
والقايلون بالاشتقاق اختلفوا اختلافا شديدا وكذلك القايلون بكونه موضوعا
اختلفوا ايضا اختلافا كثيرا ومن تامل ادلتهم في تعيين مدلول هذه اللفظه علم انها
متعارضه وان شيا منها لا يفيد الظن الغالب فضلا عن اليقين وكذلك اختلفوا
في الايمان والكفر والصلوه والزكوه حتى ان كثيرا من المحققين زعم الاشتقاق
زعم ان اشتقاق الصلوه من الصلوين وهما عظما الورك ومعلوم ان هذا الاشتقاق
غريب وكذلك اختلفوا في صيغ الاوامر والنواهي وصيغ العموم مع شده اشتهارها
وشده الحاجه اليها اختلافا شديدا واذا كان كذلك في هذه الالفاظ التي هي
اشهر الالفاظ والحاجه الى استعمالها ماسه جدا فما ظنك بساير الالفاظ
واذا كان كذلك ظهر ان دعوى التواتر في اللغه متعذر فان قلت هب انه لا يمكن
دعوى التواتر في معاني هذه الالفاظ على سبيل التفصيل ولكنا نعلم معانيها على
سبيل الجمله فنعلم انهم يطلقون لفظه الله على الاله سبحانه وتعالى وان كنا لا نعلم
ان مسمى هذا اللفظ هو الذات او المعبوديه او القادريه وكذا القول في ساير
الالفاظ قلت حاصل ما ذكرته انا نعلم اطلاق لفظ الله على الاله سبحانه وتعالى
من غير ان نعلم ان مسمى هذا الاسم ذاته او كونه معبودا او كونه قادرا على الاختراع
او كونه ملجا للخلق او كونه بحيث يتحير العقول في ادراكه الى غير ذلك من المعاني المذكوره
لهذه اللفظه وذلك يفيد نفي القطع بمسماه واذا كان الامر كذلك في هذه اللفظه
مع نهايه شهرتها ونهايه الحاجه الى معرفتها كان تمكن الاحتمال فيما عداها اظهر
وثانيها ان من شرط التواتر استوا الطرفين والواسطه فهب انا علمنا حصول
شرايط التواتر في حفاظ اللغه والنحو والتصريف في زماننا هذا فكيف نعلم حصولها
في ساير الازمنه فان قلت الطريق اليه امران احدها ان الذين شاهدناهم اخبرونا ان
الذين اخبروهم بهذه اللغات كانوا موصوفين بالصفات المعتبره في التواتر وان الذين
اخبروا من اخبرهم كانوا كذلك الى ان يتصل النقل بزمان النبي عليه السلم وثانيها ان هذه
الالفاظ لو لم تكن موضوعه لهذه المعاني ثم وضعها واضع لهذه المعاني لاشتهر ذلك
وعرف فان ذلك مما يتوفر الدواعي على نقله قلت اما الاول فغير صحيح لان كل واحد منا
حين سمع لغه مخصوصه من انسان فانه ما سمع منه انه سمعه من اهل التواتر وان
الذين سمعوا كل واحد منهم عنه سمعوها ايضا من اهل التواتر الى ان يتصل ذلك بزمان
النبي عليه السلم بل تجويز هذه الدعوى على هذا الوجه مما لا يفهمه كثير من الادبا فكيف يدعى
عليهم انهم علموا بالضروره بل الغايه القصوى في راوي اللغه ان يسنده الى كتاب صحيح او
الى استاذ متقن ومعلوم ان ذلك لا يفيد اليقين واما الثاني فضعيف ايضا اما اولا
فلان ذلك الاشتهار انما يجب في الامور العظيمه ووضع اللغه المعينه بازا المعنى

المعين ليس من الامور العظيمه التي يجب اشتهارها واما ثانيا فلان ذلك ينتقض بانا نرى اكثر
العرب في زماننا هذا يتكلمون بالفاظ مختلفه واعرابات فاسده مع انا لا نعلم واضع تلك
الالفاظ الجمله ولا زمان وضعها ونعرف ايضا ان الالفاظ العربيه بانها نقلت عن موضوعاتها
الاصليه مع انا لا نعرف المغير ولا زمان التغيير فكذا ههنا سلمنا انه يجب ان يشتهر
ذلك لكن لا نسلم انه لم يشتهر فانه قد اشتهر وبلغ مبلغ التواتر ان هذه اللغات انما
اخذت عن جمع مخصوصين كالخليل وابي عمرو بن العلا والاصمعي وابي عمرو الشيباني ونظرايهم
ولا شك ان هولا ما كانوا معصومين ولا كانوا بالغين حد التواتر واذا كان كذلك لم يحصل
القطع واليقين بقولهم اقصى ما في الباب ان يقال نعلم قطعا ان هذه اللغات باسرها غير
منقوله على سبيل الكذب الا انا لا نشك ونقطع بان فيها ما هو صدق قطعا لكن
كل لفظ عيناه فانه لا يمكننا القطع بانه من قبيل ما نقل صدقا او كذبا وحينيذ لا يبقى القطع
في لفظ معين اصلا فهذا هو الاشكال على من ادعى التواتر في نقل اللغات اما الاحاد
فالاشكال عليه من وجوه احدها ان روايه الاحاد لا تفيد الا الظن ومعرفه الاخبار
والقران مبنيه على معرفه اللغه والنحو والتصريف والمبني على المظنون مظنون فيجب
ان لا يحصل القطع بشي من مدلولات القران والاخبار وذلك خلاف الاجماع وثانيها ان روايه
الاحاد لا تفيد الظن الا اذا سلمت عن القدح والجرح وهولا الرواه مجروحون بيانه
ان اجل الكتب المصنفه في النحو واللغه كتاب سيبويه وكتاب العين اما كتاب سيبويه
فالقدح فيه من الكوفيين ومن صاحبه اظهر من الشمس وايضا فالمبرد كان من اجل
البصريين وهو قد افرد كتابا في القدح فيه واما كتاب العين فقد اطبق الجمهور
من اهل اللغه على القدح فيه وايضا فان ابن جني افرد بابا في كتاب الخصايص في قدح
الاكابر الادبا بعضهم في بعض وتكذيب بعضهم بعضا وطول في ذلك وافرد بابا اخر في ان
لغه اهل الوبر اصح من لغه اهل المدر وغرضه من ذلك القدح في الكوفيين وافرد
بابا اخر في كلمات من الغريب لا يعلم ان احدا اتى بها الا ابن احمد الباهلي وروي عن روبه
وابيه انهما كانا يرتجلان الفاظا لم يسمعاها ولا سبقا اليها وعلى هذا قال المازني
ما قيس على كلام العرب فهو من كلامهم وايضا فالاصمعي كان منسوبا الى الخلاعه ومشهورا
بانه كان يزيد في كلام العرب في اللغه ما ليس منها والعجب من الاصوليين انهم اقاموا
الدلاله على ان خبر الواحد حجه في الشرع ولم يقيموا الدلاله على ذلك في اللغه وكان
هذا اولى لان اثبات اللغه كالاصل للتمسك بخبر الواحد وبتقدير ان يقيموا الدلاله على
ذلك فكان من الواجب عليهم ان يبحثوا عن احوال رواه اللغات والنحو وان يتفحصوا عن
اسباب جرحهم وتعديلهم كما فعلوا ذلك في رواه الاخبار لكنهم تركوا ذلك بالكليه مع
شده الحاجه اليه فان اللغه والنحو يجري مجرى الاصل للاستدلال بالنصوص وثالثها
ان روايه الراوي انما تقبل اذا سلمت عن المعارض وههنا روايات داله على ان نقل اللغه

تطرق اليها الزيادة والنقصان اما الزيادة فكما نقلنا عن روبة وابنه من الزيادات
وكذلك عن الاصمعي والمازني واما النقصان فلما روى ابن جني باسناده عن ابن سيرين عن عمر بن
الخطاب رضي الله عنه قال كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم اصح منه فجا الاسلام فتشاغلت
عنه العرب بالجهاد وغزو فارس والروم وغفلت عن الشعر وروايته فلما كثر الاسلام
وجات الفتوح واطمانت العرب في الامصار راجعوا رواة الشعر فلم يولوا فيه الى
ديوان مدون ولا كتاب مكتوب وقد هلك من العرب من هلك فحفظوا اقل ذلك وذهب
عنهم كثيره وروى ابن جني ايضا باسناده عن يونس بن حبيب عن ابي عمرو بن العلا انه
قال ما انتهى اليكم مما قالت العرب الا اقله ولو جاكم وافرا لجاكم علم وشعر كثير قال ابن جني
فهذا ما نراه وقد روي في معناه كثير وذلك يدل على تنقل الاحوال بهذه اللغة واعتراض
الحوادث عليها وكثرة تغيرها وايضا فالصحابة مع شدة عنايتهم بامر الدين
واجتهادهم في ضبط احواله عجزوا عن ضبط الامور التي شاهدوها في كل يوم
خمس مرات كالاذان والاقامة وافراد الاقامة وتثنيتها والجهر بالقراءة ورفع اليدين فاذا كان
الامر في هذه الاشيا الظاهرة كذلك فما ظنك باللغات وكيفية الاعراب مع قلة وقعها
في قلوبهم مع انه لا يشتغل بتحصيلها وتدوينها محصلوا العلما في عصر
الصحابة والتابعين واما ما يتركب من العقل والنقل فالاعتراض عليه ان
الاستدلال بالمقدمتين النقليتين على السمع لا يتم الا اذا ثبت ان المناقضة غير
جائزة على الواضع وهذا انما يثبت اذا ثبت ان الواضع هو الله تعالى وقد بينا
ان ذلك غير معلوم ثم ان سلمنا ان الناس اجمعوا على صحة هذا الطريق ولكنا
لا نثبت شيئا من مباحث النحو والتصريف الا بهذا الطريق والاجماع محال
لان اثبات الاجماع فرع على هذه القاعدة لان اثبات الاجماع سمعي ولا بد فيه
من الدلائل السمعية والدليل السمعي لا بد فيه من اللغة والنحو والتصريف
والاجماع فرع على هذا الاصل فلو اثبتنا هذا الاصل بالاجماع لزم الدور وهو محال فهذا
تمام الاشكال والجواب ان اللغة والنحو على قسمين احدهما المتداول المشهور
والعلم الضروري حاصل بانها في الازمنة الماضية كانت موضوعة لهذه المعاني فانا نجد
انفسنا جازمة بان لفظة السما والارض كانتا مستعملتين في زمان الرسول عليه السلام
في هذين المسميين وكذا التشكيك الذي ذكروها جارية مجرى شبه السوفسطائية
القادحة في المحسوسات التي لا تستحق الجواب وثانيها الالفاظ الغريبة والطريق
الى معرفتها الاحاد اذا عرفت هذا فنقول اكثر الفاظ القران ونحوه وتصريفه من
القسم الاول فلا جرم قامت الحجة به واما القسم الثاني فقليل جدا وما كان كذلك فانا
لا نتمسك به في المسائل القطعية بل في الظنيات فقط ووجوب العمل بالظن بالاجماع
وثبت الاجماع بايات واردة بلغات معلومة لا مظنونة وبهذا الطريق يزول الاشكال

الباب الثاني في تقسيم الالفاظ وهو من وجوه

التقسيم الاول اللفظ اما ان يعتبر دلالته بالنسبة الى تمام مسماه او بالنسبة
الى ما يكون داخلا في المسمى من حيث هو كذلك او بالنسبة الى ما يكون خارجا عن المسمى
من حيث هو كذلك والاول هو المطابقة والثاني التضمن والثالث الالتزام تنبيهات
الاول الدلالة الوضعية هي دلالة المطابقة واما الباقيتان فعقليتان لان اللفظ
اذا وضع للمسمى انتقل الذهن من المسمى الى لازمه ولازمه ان كان داخلا في المسمى فهو التضمن
وان كان خارجا فهو الالتزام الثاني انما قلنا في التضمن انه دلالة اللفظ على جزء المسمى من حيث
هو كذلك احترازا عن دلالة اللفظ على جزء المسمى بالمطابقة على سبيل الاشتراك وكذا
القول في الالتزام الثالث دلالة الالتزام لا يعتبر فيها اللزوم الخارجي لان الجوهر والعرض
متلازمان ولا يستعمل اللفظ الدال على احدهما في الاخر والضدان متنافيان وقد يستعمل
اللفظ الدال على احدهما في الاخر كقوله تعالى وجزا سيئة سيئة مثلها بل المعتبر
اللزوم الذهني ظاهرا ثم هذا اللزوم شرط لا سبب ولنرجع الى التقسيم فنقول اللفظ
الدال بالمطابقة اما ان لا يدل شي من اجزائه على شي حين هو جزؤه وهو المفرد كلفظ الانسان واما ان
يدل كل واحد من اجزائه على شي حين هو جزؤه وهو المركب واما ان يدل احد جزئيه
دون الاخر وهو غير واقع لانه يكون ضم مهمل الى مستعمل وهو غير مفيد اما المفرد
فيمكن تقسيمه على ثلاثة اوجه الاول ان المفرد اما ان يمنع نفس تصور معناه من
الشركة وهو الجزئي او لا يمنع وهو الكلي ثم الكلي اما ان يكون تمام الماهية او جزءها
او خارجا عنها والاول هو المقول في جواب ما هو والثاني هو الذاتي والثالث
هو العرضي اما الماهية فاما ان تكون ماهية شي واحد او ماهية اشيا والاول هو
الماهية بحسب الخصوصية واما الثاني فتلك الاشيا لا بد وان تكون مختلفة واخصها
صادقة في المعنى فاما ان يحصل مع ذكر المخالفة بعضها لبعض في شي من الذاتيات او
لا يحصل فان كان الاول فتمام القدر المشترك بينها من الامور الداخلة هو تمام الماهية
المشتركة لان ما هو اعم منه لا يكون تمام القدر المشترك وما هو اخص منه لا يكون
مشتركا وما يساويه فان ساواه في الماهية فهو هو لا غيره وان ساواه في اللزوم
دون المفهوم لم يكن هو تمام القدر المشترك وان كان الثاني كان تمام القدر المشترك
بينها هو تمام ماهية كل واحد منها بعينه اذ لو كان لكل واحد منها ذاتي اخر
ورا القدر المشترك كانت المخالفة بينها لا بالعدد فقط بل بالذاتيات وقد فرض
انه لا مخالفة في الذاتيات هذا خلف واما الذاتي فاما ان يكون تمام الجزء المشترك
وهو الجنس او تمام الجزء الذي يميزه عما شاركه في الجنس وهو الفصل والمجموع
الحاصل منهما هو النوع واما ان لا يكون كذلك فيكون ذلك جزء الجزء وهو اما جنس
الجنس او جنس الفصل او فصل الجنس او فصل الفصل ثم ان الاجناس تترتب متصاعدة

ونقول في الارتقاء الى جنس لا جنس فوقه وهو جنس الاجناس والانواع تترتب متنازله الى نوع لا نوع تحته وهو نوع الانواع واما الوصف الخارجي عن الماهية فينقسم على وجهين الاول ان ذلك الخارج اما ان يكون لازما للماهية او للشخصية او لا اللزوم واحد منهما في اللزوم كل واحد من القسمين قد يكون بوسط وقد يكون بغير وسط والمتوسطات تنتهي الى غير ذي وسط والا لزم الدور او التسلسل وغير اللازم قد يكون سريع الزوال وقد يكون بطيئه الثاني ان الوصف الخارجي اما ان يعتبر من حيث انه مختص بنوع واحد لا يوجد في غيره وهو الخاص او من حيث انه موجود في غيره وهو العرض العام وهذا التقسيم وان كان في الحقيقة في المعاني لكنه عظيم النفع في الالفاظ القسم الثاني في اللفظ المفرد وهو اما ان يكون معناه مستقلا بمفهومه او لا يكون والثاني هو الحرف والاول اما ان يكون اللفظ الدال الا على الزمان المعين لمعناه وهو الفعل او لا يدل وهو الاسم الاسم فيه مباحث الاول ان الاسم ان كان اسما للجزئي فان كان مضمرا فهو المضمر وان كان مظهرا فهو العلم وان كان اسما للكلي فهو اما ان يكون اسما لنفس الماهية كلفظ السواد وهو المسمى باسم الجنس في اصطلاح النحاة او لموصوفية امر ما بصفة وهو الاسم المشتق كلفظ الضارب فان مفهومه انه شيء ما مجهول الحسب ذاته هذا اللفظ لكن علم منه انه موصوف بصفة الضرب الثاني ان الاسم هو الذي يدل على معنى ولا يدل على زمانه المعين وهو على اقسام لانه ان كان المسمى قد يكون نفس الزمان كلفظ الزمان واليوم والغد وقد يكون احد اجزائه الزمان كالاصطباح ولهذا تتطرق اليه التصريف وقد لا يكون زمانا ولا امرا من الزمان كالسواد وامثاله والله اعلم القسم الثالث في اللفظ المفرد وهو اما ان يكون اللفظ والمعنى واحدا او يتكثران او يتكثر اللفظ ويتحد المعنى او بالعكس اما القسم الاول فالمسمى ان كان نفس تصوره مانعا من الشركة فهو العلم وان لم يمنع فحصول ذلك المسمى في تلك المواضع ان كان بالسوية فهو المتواطئ او لا بالسوية وهو المشكك كالموجود الذي ثبوت مسماه للواجب اولى من ثبوته للممكن اما اذا تكثرت الالفاظ والمعاني فهي المتباينة سواء تباينت المسماة بذواتها او كان بعضها صفة للبعض كالسيف والصارم او صفة الصفة كالناطق والفصيح اما اذا تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فهي الالفاظ المترادفة سواء كانت من لغة واحدة او من لغات واما اذا اتحد اللفظ وتكثر المعنى فهذا اللفظ اما ان يكون قد وضع اولا لمعنى ثم نقل عنه الى معنى اخر او وضع لهما معا اما الاول فاما ان يكون ذلك النقل لا لمناسبة بين المنقول اليه والمنقول عنه وهو المرتجل او لمناسبة وحينئذ اما ان يكون دلالة اللفظ بعد النقل على المنقول اليه اقوى من دلالته على المنقول عنه او لا يكون فان كان الاول سمي اللفظ بالنسبة الى المنقول اليه لفظا منقولا ثم الناقل ان كان الشارع سمي لفظا

في اللفظ

شرعيا كالصلاة او اهل العرف فسمي لفظا عرفيا والعرف اما ان يكون عاما كلفظ الدابة او خاصا كما في الاصطلاحات التي لكل طائفة من اهل العلم واما ان لم تكن دلالته على المنقول اليه اقوى من دلالته على المنقول عنه سمي ذلك اللفظ بالنسبة الى الموضوع الاول حقيقة وبالنسبة الى الثاني مجازا ثم جهات التجوز كثيرة من جملتها المشابهة وهو المسمى بالمستعار خاصة اما اذا كان اللفظ الواحد موضوعا للمعنيين جميعا فاما ان تكون افادة ذلك اللفظ لهما على السوية او لا تكون على السوية فان كانت على السوية سمي اللفظ بالنسبة اليهما معا مشتركا وبالنسبة الى كل واحد منهما مجملا لان كون اللفظ موضوعا لهذا وحده ولذلك وحده معلوم فكان مبهم الكلام من هذا الوجه واما ان المراد منه هذا او ذاك فغير معلوم فلا جرم كان مجملا من هذا الوجه واما ان كانت دلالة اللفظ على احد مفهوميه اقوى سميت اللفظ بالنسبة الى الراجح ظاهرا وبالنسبة الى المرجوح مؤولا تنبيه الاقسام الثلاثة الاول مشتركة في عدم الاشتراك فهي نصوص واما الرابع فينقسم الى ما افادته لاحد مفهوميه ارجح من افادته للثاني وهو الظاهر والى ما لا يكون كذلك وهو الذي على السوية وهو المجمل او مرجوحا وهو المؤول فالنص والظاهر يشتركان في الرجحان الا ان النص راجح مانع من النقيض والظاهر راجح غير مانع من النقيض فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمحكم فهو جنس لنوعي النص والظاهر والذي لا يقتضي الرجحان فهو المتشابه وهو جنس لنوعي المجمل والمؤول واما المركب فنقول الحاجة الى اللفظ المركب كما تقدم للافهام فالقول المفهم اما ان يفيد طلب شيء افادة اوليه او لا يفيد فان كان الاول فاما ان يفيد طلب ذكر ماهية الشيء وهو الاستفهام او طلب التحصيل وهو ان كان على وجه الاستعلاء فهو الامر وان كان على وجه الخضوع فهو السؤال وان كان على وجه التساوي فهو الالتماس وكذا القول في طلب الامتناع اما القول المفهم الذي لا يفيد طلب شيء افادة اوليه فاما ان يحتمل التصديق والتكذيب وهو الخبر او لا يكون وهو مثل التمني والترجي والقسم والنداء وسمي هذا القسم بالتنبيه تمييزا له عن غيره وانواع جنس المنبه معلومة بالاستقراء لا بالحصر هذا كله في تقسيم دلالة المطابقة اما تقسيم دلالة الالتزام فهو ان المعنى المستفاد من دلالة الالتزام اما ان يكون مستفادا من معاني الالفاظ المفردة او من حال تركيبها والاول قسمان لان المعنى المدلول عليه بالالتزام اما ان يكون شرطا للمعنى المدلول عليه بالمطابقة او تابعا له فان كان الاول فهو المسمى بالاقتضاء ثم تلك الشرطية قد تكون عقلية كقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا والنسيان فان العقل دل على ان هذا المعنى لا يتم الا باضمار بنية الحكم الشرعي وقد تكون شرعية كقوله والله اعتق عبدك عني فانه يلزمه تحصيل الملك اذ لا يمكنه الوفاء بقوله شرعا الا بعد ذلك واما ان كان تابعا للمركبات فاما ان يكون من مكملات ذلك المعنى او لا يكون والاول كدلالة

تحريم التأفيف على تحريم الضرب عند من لا يثبته بالقياس واما الثاني فاما ان يكون المدلول
عليه بالالتزام ثبوتيا او عدميا اما الاول فكقوله تعالى فالآن باشروهن وقد ذكر الى
غاية تبين الخيط الابيض من الخيط الاسود فيلزم منه من اصبح جنبا لا يفسد صومه والا وجب
ان يحرم الوطء في اخر جزء من الليل بقدر ما يقع الغسل فيه واما الثاني فهو ان تخصيص
الشيء بالذكر هل يدل على نفيه عما عداه التقسيم الثالث للالفاظ اللفظ الدال على
معنى اما ان يكون مدلوله لفظا او لا يكون والثاني مهجور عن اعتبارنا والذي مدلوله
لفظ فاما ان يكون لفظا مفردا او مركبا وكلاهما اما دال على معنى او لا فيرتفع القسمة الى
اقسام اربعة احدها اللفظ الدال على لفظ مفرد دال على معنى مفرد وهو لفظ الكلمة
وانواعها واصنافها فان لفظ الكلمة يتناول لفظ الاسم وهو لفظ مفرد يتناول
لفظ الرجل وهو لفظ مفرد دل على معنى مفرد وكذا القول في جميع اسماء الالفاظ كالقول
والكلام والامر والنهي والعام والخاص وامثالها وثانيها اللفظ الدال على لفظ مركب
موضوع لمعنى مركب وهو لفظ الخبر فانه يتناول قولك قام زيد وهو لفظ مركب دال
على معنى مركب وثالثها اللفظ الدال على لفظ مفرد لم يوضع لمعنى وهو الحروف المعجمة
فانه يتناول كل واحد من احاد الحروف وتلك الحروف لا تفيد شيئا فان قلت الجيم انهم قالوا
لفظ الاسماء لتلك المدة قلت ليس المراد من قولنا الحرف لا يفيد شيئا الا نفس تلك المدة وكذا
القول في سائر الحروف ورابعها اللفظ الدال على لفظ مركب لم يوضع لمعنى والاشبه
انه غير موجود لان التركيب انما يصار اليه لغرض الافادة فحيث لا افادة فلا تركيب
واعلم ان من هذا البحث عن ماهية الاسم والفعل والحرف وقد بقي غامضة ذكرناها في كتاب
المحرر في حقائق النحو فليطلب منه والله اعلم بالصواب

الباب الثالث في الاسماء المشتقة والنظر في

ماهية الاسم المشتق وفي احكامه اما الماهية فقال الميداني رحمه الله عليه الاشتقاق ان تجد
بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فترد احدهما الى الاخر واركانه اربعة احدها
اسم موضوع لمعنى وثانيها شيء اخر له نسبة الى ذلك المعنى وثالثها مشاركة بين هذين الاسمين
في الحروف الاصلية ورابعها تغيير يلحق ذلك الاسم في حرف فقط او في حركة فقط او فيهما
معا وكل واحد من هذه الاقسام الثلاثة فاما ان يكون بالزيادة او بالنقصان او بهما معا فهذه
تسعة اقسام احدها زيادة الحركة وثانيها زيادة الحرف وثالثها زيادتهما معا ورابعها
نقصان الحركة وخامسها نقصان الحرف وسادسها نقصانهما معا وسابعها زيادة الحرف
مع نقصان الحركة وثامنها زيادة الحركة مع نقصان الحرف وتاسعها ان يزاد فيه حركة
وحرف وينقص عنه ايضا حركة وحرف فهذه هي الاقسام الممكنة وعلى اللغوي طلب
امثلة ما وجد منها اما الاحكام فنذكرها في مسائل المسألة الاولى ان صدق المشتق
لا ينفك عن صدق المشتق منه خلافا لابي علي وابي هاشم فان العالم والقادر والحي اسماء

مشتقة من العلم والقدرة والحيوة ثم انهما يطلقان هذه الاسماء على الله تعالى وينكران
حصول العلم والقدرة والحيوة لله تعالى لان المسمى بهذه الاسماء هي المعاني التي توجب العالمية
والقادرية والحيية وهذه المعاني غير ثابتة لله تعالى فلا يكون لله تعالى علم وقدرة
وحيوة مع انه عالم قادر حي واما ابو الحسين فانه لا يفتقر معه هذا الخلاف لان المسمى عنده
بالقدرة نفس القادرية وبالعلم نفس العالمية وهذه الاحكام حاصلة لله تعالى فيكون
لله تعالى علم وقدرة لنا ان المشتق مركب والمشتق منه مفرد والمركب بدون المفرد
غير معقول المسألة الثانية اختلفوا في ان بقاء وجه الاشتقاق هل هو شرط
لصدق الاسم المشتق منه والاقرب انه شرط خلافا لابي علي بن سينا من الفلاسفة ولابي هاشم
من المعتزلة لنا انه بعد انقضاء الضرب يصدق عليه انه ليس بضارب فاذا صدق ذلك وجب
ان لا يصدق عليه انه ضارب بيان الاول انه يصدق عليه انه ليس بضارب في هذه الحالة
وقولنا ليس بضارب جزء من قولنا ليس بضارب في هذه الحالة ومتى صدق الكل صدق
كل واحد من اجزائه فاذا صدق عليه انه ليس بضارب بيان الثاني هو انه لما صدق عليه
ذلك وجب ان لا يصدق عليه انه ضارب لان قولنا ضارب يناقضه في العرف ليس بضارب
بدليل ان من قال فلان ضارب ثم اراد تكذيبه وابطال قوله قال انه ليس بضارب ولولا
انه نقيض للاول والا لما استعملوه لنقيض الاول ولما ثبت كونهما موضوعين لمفهومين
متناقضين فصدق احدهما موجب ان لا يصدق الاخر فان قيل لا نسلم انه بعد انقضاء
الضرب يصدق عليه انه ليس بضارب قوله لانه يصدق عليه انه ليس بضارب في الحال ومتى
صدق عليه ذلك صدق عليه انه ليس بضارب قلنا الحكم على الشيء وحده يجوز ان يكون مخالفا للحكم
مع غيره فلا يلزم من صدق قولنا ليس بضارب في الحال صدق قولنا ليس بضارب سلمنا انه يصدق
عليه انه ليس بضارب فلم لا يصدق عليه انه ضارب بيانه ان قولنا فلان ضارب وفلان
ليس بضارب مما يعتبر فيه اتحاد الوقت ثم يتناقضا ولا يجوز ارادة احدهما للحدوث الاخر
سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على قولكم لكنه معارض بوجوه الاول ان الضارب من حصل له
الضرب وهذا المفهوم اعم من قولنا حصل الضرب في الحال او في الماضي لانه يمكن تقسيمه اليهما
ومورد التقسيم مشترك بين القسمين ولا يلزم من نفي الخاص نفي المشترك فاذا لا يلزم من نفي
الضاربية في الحال نفي الضاربية مطلقا الثاني ان اهل اللغة اتفقوا على ان اسم الفاعل
اذا كان في معنى الماضي لا يعمل عمل الفعل ولولا ان اسم الفاعل صح اطلاقه بمعنى
الماضي والا لكان هذا الكلام لغوا والثالث لو كان حصول المشتق منه شرطا في كون الاسم
المشتق حقيقة لما كان اسم المتكلم والمخبر والنوم والامر وما يجري مجراها حقيقة في شيء
اصلا واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الكلام اسم لمجموع الحروف المتوالية
لا لكل واحد منها ومجموع تلك الحروف لا وجود له اصلا بل الموجود منه ابدا ليس الا الحرف
الواحد فلو كان شرط كون الاسم المشتق حقيقة حصول المشتق منه لوجب ان لا يصير هذا

لا اسم حقيقة البتة فان قلت لا يجوز ان يقال الكلام اسم لكل واحد من تلك الحروف سلمنا انه
ليس كذلك فلم لا يجوز ان يقال حصول المشتق منه شرط في كون المشتق حقيقة اذا كان ممكن
الحصول فاما اذا لم يكن كذلك فلا او نقول شرط كون المشتق حقيقة حصول المشتق منه
اما بمجموعه او باجزائه وههنا وان امتنع ان يكون للمجموع وجود لكنه لا يمتنع ذلك
للاحاد او نقول لا يجوز ان يقال هذه الالفاظ ليست حقائق في شيء من المسميات اصلا
قلت الجواب عن الاول انه لو كان باطلا باجماع اهل اللغة وايضا فالالزام عائد في لفظ الخبر
فانه لا شك ان كل واحد من حروف الخبر ليس خبرا وكذلك كل واحد من اجزاء الشهور والسنة
ليس بشهر ولا سنة وعن الثاني ان احدا من الامة لم يقل بهذا الفرق فيكون باطلا وعن الثالث
ان هذه الالفاظ مستعملة وكل مستعمل فانه اما ان يكون حقيقة او مجازا وكل مجاز فله
حقيقة فاذا هذه الالفاظ حقيقة في بعض المسميات وقد علم بالضرورة انها ليست
حقيقة فيما عدا هذه المعاني فهي حقيقة فيها الرابع لا نهاية نفسرها اما بالتصديق والعمل
او الاقرار او مجموعها والشخص حال ما لا يكون مباشرا لشيء من هذه الثلاثة يسمى مؤمنا
حقيقة فلولا ان حصولها منه الاشتقاق ليس شرطا لصدق الاسم المشتق والا
لما كان الامر كذلك والجواب قوله يجوز ان يختلف حال الشيء بسبب الافراد والتركيب
قلنا مدلول الالفاظ المركبة الا المركب الحاصل من المفردات التي هي مدلولات للالفاظ
المفردة قوله وحدة الزمان معتبرة في حق التناقض قلنا هذا لا نزاع فيه لكنا ندعي
ان قولنا ضارب يقبل الزمان المعين وهو الزمان الحاضر بدليل انا ذكرنا ان احد
اللفظين مستعمل في رفع الاخر بيانها اولا وانا نعلم بالضرورة من اهل اللغة انهم متى
حاولوا تكذيب المتلفظ باحد اللفظين لا يذكرون الا اللفظ الاخر ولا يكتفون
بذكر كل واحدة منهما عند محاولة تكذيب الاخر ولو اقتضى كل واحد منهما الزمان المعين
والا لما حصل التكاذب واما ثانيا فلان كلمة ليس موضوعة للسلب فاذا قلنا ليس بضارب
فلا بد ان يفيد سلب ما فهم من قولنا ضارب والا لم يكن لفظه مستعملا للسلب واذا ثبت
ان كل واحدة من هاتين اللفظتين موضوعة لرفع مقتضى الاخر وجب ان لا يدلا الا على
الزمان المعين والا لم يحصل التكاذب لا نزاع في انه ذكر الزمان ليس هو الماضي ولا
المستقبل فتعين ان يكون هو الحاضر قوله في المعارضة الاولى يصح ان يصحب له اسم من ثبوته له
في الحاضر او الماضي بدليل صحة التقسيم اليهما قلنا كما يمكن تقسيمه الى الماضي والحاضر
يمكن تقسيمه الى المستقبل فانه يمكن ان يقال ثبوت الضرب له اعم من ثبوته له في الحال او في
المستقبل بانكارنا ذكرناه يقتضي كون الضارب حقيقة فيمن يحصل الضرب له في الماضي
فليكن حقيقة فيمن سيوجد الضرب منه في المستقبل وان لم يوجد البتة في الحاضر ولا
في الماضي وانه باطل اتفاقا قوله ان اهل اللغة قالوا اسم الفاعل اذا افاد الفعل
الماضي لا يعمل عمل الفعل قلنا وقد قالوا ايضا اذا افاد الفعل المستقبل عمل عمل الفعل

٧

فيلزم ان يكون الاسم المشتق حقيقة فيما سيوجد عنه المشتق منه ولا شك في فساده
قوله بالقائل ان نلتزم ان لا يكون اسم المخبر حقيقة اصلا قلنا المعتبر عندنا حصوله بتمامه
ان امكن او حصول اخر جزء من اجزائه ودعوى الاجماع على فساد هذا التفصيل ممنوع
قوله رابعا الشخص يسمى بالمؤمن حال ما لم يكن مشتغلا في الحال بمسمى الايمان قلنا لا نسلم ان ذلك
الاطلاق حقيقة والدليل عليه انه لا يجوز ان يقال لاكابر الصحابة انهم كفرة لاجل كفر
كان موجودا قبل ايمانهم ولا للمستيقظ انه نائم لاجل نوم كان موجودا والله اعلم
المسألة الثالثة اختلفوا في ان المعنى القائم بالشيء هل يجب ان يشتق له منه اسم
والحق التفصيل فان المعاني التي لا اسماء لها مثل انواع الروائح والالام فلا شك ان ذلك غير
حاصل فيها واما التي لها اسماء فقد اختلفوا رحمهم الله هل يجب ان يشتق لمحالها منها
اسماء الظاهر من مذهب المتكلمين هنا ان ذلك واجب فان المعتزلة لما قالت ان الله تعالى
يخلق كلامه في جسم قال اصحابنا لهم لو كان كذلك لوجب ان يشتق لذلك المحل اسم المتكلم
من ذلك الكلام وعند المعتزلة ان ذلك غير واجب وثانيها انه اذا لم يشتق لمحله منه
اسم فهل يجوز ان يشتق لغير ذلك المحل منه اسم فعند اصحابنا لا وعند المعتزلة نعم
لان الله تعالى يسمى متكلما بذلك الكلام فاستدل المعتزلة بقولهم في الموضعين بان القتل
والضرب والجرح قائم بالمقتول والمجروح والمضروب ثم ان المعلوم الاسم بالقاتل والضارب
محل المشتق منه لم يحصل له اسم الفاعل وحصل ذلك الاسم لغير محله واجاب بعض اصحابنا بان
الجرح ليس عبارة عن الاثر الحاصل في المجروح بل عن تأثير قدرة القادر فيه وذلك التأثير
حكم حاصل للفاعل وكذا القول في القتل واجابت المعتزلة عنه بانه لا معنى لتأثير
القدرة في المقدور الا وقوع المقدور بها فلو كان التأثير امرا زائدا لكان اما ان يكون
قديما وهو محال لان تأثير الشيء في غيره نسبة بينهما فلا يعقل ثبوتها عند عدم واحد منهما
او محدثا فيفتقر الى تأثير اخر ويلزم التسلسل والذي يحسم مادة الاشكال ان الله تعالى
خالق العالم واسم الخالق مشتق من الخلق والخلق نفس المخلوق والمخلوق غير قائم بذات
الله تعالى والدليل على ان الخلق نفس المخلوق انه لو كان غيره لكان ان كان قديما لزم قدم
العالم وان كان محدثا لزم التسلسل ومما يدل على انه ليس من شرط المشتق منه قيامه بمن له
الاشتقاق ان المفهوم من اسم المشتق ليس الا انه ذو ذلك المشتق منه ولفظ ذو لا يقتضي
الحلول لان لفظ اللابن والتامر والمكي والمدني والحداد مشتق من امور يمتنع قيامها
بمن له الاشتقاق المسألة الرابعة مفهوم الاسود شيء ما له السواد فاما
حقيقة ذلك الشيء فخارج عن المفهوم فان علم بطريق الالتزام والذي يدل عليه
انك تقول الاسود جسم فلو كان مفهوم الاسود انه جسم ذو سواد لتنزل ذلك منزلة
ما يقال الجسم ذو السواد جسم اذ يكون جسما

الباب الرابع

في احكام الترادف والتوكيد الالفاظ المترادفة هي الالفاظ المفردة الدالة على

من واحد باعتبار واحد واحترزنا بقولنا المفردة عن الاسم والحد وبقولنا باعتبار
واحد عن اللفظين اذا دلا على شيء واحد باعتبارين كالصارم والمهند او باعتبار
صفة الصفة كالفصيح والناطق فانهما من المتباينة واعلم ان الفرق بين المترادفة
والمؤكدة ان المترادفين يفيدان فائدة واحدة من غير زيادة وتفاوت اصلا واما المؤكد
فانه لا يفيد عين فائدة المؤكد بل يفيد تقويته والفرق بينه وبين التابع كقولنا
شيطان ليطان ان التابع وحده لا يفيد بل شرط كونه مفيدا تقدم الاول عليه
اما الاحكام ففيه مسائل **الاولى** في اثباته من الناس من انكره وزعم ان الذي
يظن انه من المترادفات فهو من المتباينات التي يكون لسائر الصفات او لصفات الموصوف
مع الصفات والكلام معهم اما في الجواز فهو معلوم بالضرورة او في الوقوع
فهو اما في لغتين فهو ايضا معلوم بالضرورة او في لغة واحدة وهو مثل الاسد
والليث والحنطة والقمح والتعسفات التي يذكرها الاشتقاقيون في دفع ذلك
مما لا تشهد بصحتها عقل ولا نقل فوجب تركها عليهم **المسئلة الثانية**
في الداعي الى الترادف لاسيما المترادفة اما ان يحصل من واضع واحد او من واضعين
اما الاول فيشبه ان يكون هو السبب الاقل وفيه سببان الاول التسهيل والاقدار
على الفصاحة لانه قد يمتنع وزن البيت وقافيته مع بعض اسماء الشيء دون البعض
الثاني التمكن من تادية المقصود باحدى العبارتين عند النسيان للاخرى واما الثاني
فيشبه ان يكون السبب الاكثر وهو اصطلاح احدى القبيلتين على اسم الشيء غير
الاسم الذي اصطلحت القبيلة الاخرى عليه ثم اشتهر الوضعان بعد ذلك ومن
الناس من قال الاصل عدم الترادف لوجهين **الاول** انه يخل بالفهم التام لاحتمال
ان يكون المعلوم لكل واحد من المتخاطبين غير الاسم الذي يعلم الاخر فعند التخاطب
لا يعلم كل واحد منهما مراد الاخر فيحتاج كل واحد منهما الى حفظ تلك الالفاظ حذرا
عن هذا المحذور فيزداد المشقة **الثاني** انه تعريف المعرف وهو على خلاف
الاصل **المسئلة الثالثة** في انه هل يجب صحة اقامة كل واحد من المترادفين
مقام الاخر لا الاظهر في اول النظر ذلك لان المراد من لا بد وان يفيد كل واحد منهما
عين فائدة الاخر والمعنى لما صح ان يضم الى معنى حين ما يكون مدلولا لاحد اللفظين بل
وان يبقى تلك الصحة حال كونه مدلولا للفظ الثاني لان صحة الانضمام من عوارض المعاني
لا من عوارض الالفاظ والحق انه غير واجب لان صحة الضم قد تكون من عوارض الالفاظ لان
المعنى الذي يعبر عنه في العربية بلفظة من يعبر عنه بالفارسية بلفظة اخرى فاذا ادخلت
خرجت من الدار استقام الكلام ولو بدلت صيغة من وحدها بمرادفها من
الفارسية لم يجز هذا الاستعمال فالحاصل من قبل المعاني بل من قبل الالفاظ واذا عقل
ذلك في لغتين لم لا يجوز مثله في لغة واحدة **المسئلة الرابعة** اذا كان احد

المترادفين اظهر كان الجلي بالنسبة الى الخفي شرحا له وربما انعكس الامر بالنسبة الى قوم
اخرين وزعم كثير من المتكلمين انه لا يمكن تحديد الحد لا ذكر وقالوا الحد تبديل لفظ خفي بلفظ اوضح منه
تفهيما للسائل وليس الامر كما ذكروه على الاطلاق بل الماهية المفردة اذا حاولنا
تعريفها بالدلالة المطابقية يكون على الوجه الذي ذكروه **المسئلة الخامسة**
في التاكيد واحكامه وفيه ابحاث **الاول** التاكيد هو اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم
من لفظ اخر **الثاني** الشيء اما ان يؤكد بنفسه او بغيره والاول كقوله عليه السلم والله
لاغزون قريشا والله لاغزون قريشا والله لاغزون قريشا ثلاثا **والثاني** على ثلاثة
اقسام فان لفظ التاكيد اما ان يختص بالمفرد وهو لفظ النفس والعين او بالمثنى وهو
كلا وكلتا او بالجمع وهو اجمعون واكتعون وابتعون وابصعون والكل وهو ام
الباب وقد يكون داخلا على الجملة مقررا لما عليها كصيغة ان وما جرى مجراها **الثالث**
في حسن استعماله والخلاف فيه مع الملاحدة الطاعنين في القران والنزاع اما ان
يقع في جوازه عقلا او في وقوعه اما الجواز فهو معلوم بالضرورة لان التاكيد يدل
على شدة الاهتمام من القائل بذكر الكلام واما الوقوع فاستقراء اللغات باسرها
يدل عليه واعلم ان التاكيد وان كان حسنا الا انه متى امكن حمل الكلام على فائدة زائدة
وجب صرفه اليها **الرابع** في فوائد التاكيد وسياتي ان شاء الله تعالى ذكرها في باب
العموم عند استدلال الواقفية بحسن التاكيد على الاشتراك

الباب الخامس في الاشتراك اللفظ المشترك هو اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين
او اكثر وضعا اولا من حيث هما كذلك وقولنا موضوع لحقيقتين مختلفتين احتراز
عن الاسماء المفردة وقولنا وضعا اولا احترزنا به عما يدل على الشيء بالحقيقة وعلى
غيره بالمجاز وقولنا من حيث هما كذلك احترزنا به عن اللفظ المتواطئ فانه يتناول
الماهيات المختلفة لكن لا من حيث هي مختلفة بل من حيث انها مشتركة في معنى واحد
المسئلة الاولى في بيان امكانه ووجوده وجود اللفظ المشترك اما ان يكون
واجبا او ممتنعا او جائزا وقال بكل واحد من هذه الاقسام قائل **اما القائلون** بالوجوب
احتجوا بامرين **الاول** ان الالفاظ متناهية والمعاني غير متناهية والمتناهي اذا
وزع على غير المتناهي لزم الاشتراك انما قلنا ان الالفاظ متناهية لانها مركبة من الحروف
المتناهية والمركب من المتناهي متناه وانما قلنا ان المعاني غير متناهية لان الاعداد
احد انواع الموجودات وهي غير متناهية واما ان المتناهي اذا وزع على غير المتناهي
حصل الاشتراك فهو معلوم بالضرورة **الثاني** ان الالفاظ العامة كالوجود والشيء
لا بد منها في اللغات ثم قد ثبت ان وجود كل شيء هو نفس ماهيته فيكون وجود
كل شيء مخالفا لوجود الاخر فيكون قول الوجود عليها بالاشتراك **والجواب**
عن الاول بعد تسليم المقدمتين الباطلتين ان يقول الامور التي يقصدها المسمون بالتسمية

متناهية فانهم لا يشرعون وان يسموا كل واحد من الامور التي لا نهاية لها فان ذلك
فيما لا يخطر بالبال وكيف يقصدون تسميتها بل لا يقصدون الا الى تسمية امور متناهية
ويمكن ان يكون لكل واحد منها اسم مفرد وانما قلنا لكل واحد من هذه الالفاظ المتناهية
ان دل على معان متناهية لم يكن جميع الالفاظ المتناهية دالا الا على معان غير متناهية
لان المتناهي اذا اضعف مرات متناهية كان الكل متناهيا وان دل كل واحد منها
او بعضها على معان غير متناهية فالقول فيه كما مر وعن الثاني انا لا نسلم ان الالفاظ
العامة ضرورية في اللغات وان سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان الوجود عين مشترك في المعنى
وان سلمناه لكن لم لا يجوز اشتراك الموجودات كلها في حكم واحد سوى الوجود ويكون
المسمى بتلك اللفظة العامة **واما القائلون** بالامتناع فقد قالوا المخاطبة باللفظ
المشترك لا يفيد فهم المقصود على سبيل التمام وما يكون كذلك كان منشأ للمفاسد
على ما سيأتي تقريره في مسئلة ان الاصل عدم الاشتراك وما يكون منشأ للمفاسد
وجب ان لا يكون **والجواب** لا نزاع في انه لا يحصل الفهم التام بسماع اللفظ المشترك
لكن هذا القدر لا يوجب نفيه لان اسماء الاجناس غير دالة على احوال تلك المسميات فلا
نفيا ولا اثباتا والاسماء المشتقة لا تدل على تعيين الموصوفات البتة ولم يلزم من ذلك
الجزم القول بانها غير مشروعة فكذا ههنا واذا بطل هذان القولان تعين القول
بالامكان ولا بد من الوقوع بيانا ان الامكان من وجهين **الاول** ان المواضعة تابعة
لاغراض المتكلم وقد يكون للانسان غرض في تعريف غيره شيئا على التفصيل وقد
يكون غرضه تعريفه ذلك الشيء على الاجمال بحيث يكون ذكر التفصيل سببا للمفسدة
كما روي عن ابي بكر الصديق رضي الله عنه انه قال للكافر الذي سأله عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم وقت ذهابهما الى الغار من هو فقال رجل يهديني السبيل ولانه
ربما لا يكون المتكلم واثقا بصحة الشيء على التعيين الا انه يكون واثقا بصحة وجود
احدهما لا محالة فحينئذ يطلق اللفظ المشترك كيلا يكذب ولا يكذب ولا يظهر
جهله بذلك الابهام فان كل ما يقدح فيه ان يقول انه كان مرادي **الثاني** ان ما ذكروه من المفاسد
لو صح فانما يقدح في ان يضع الواضع لفظا لمعنيين على سبيل الاشتراك لكن يجوز ان
يوجد المشترك بطريق اخر وهو ان يضع قبيلة اسما لشيء وقبيلة اخرى ذلك
الاسم لشيء اخر ثم يشيع الوضعان ويخفى كونه موضوعا للمعنيين من جهة القبيلتين
واما الوقوع فمن الناس من قال ان كل ما يظهر مشتركا فهو اما متواطئ او يكون
حقيقة في احدهما مجازا في الاخر كالعين فانه وضع اولا للجارحة المخصوصة ثم نقل
الى الدينار لانه في العزة والصفاء كذلك الجارحة والى الشمس لانها في الصفاء والضياء
كذلك الجارحة والى الماء الموجود لمعنى فيه وعندنا ان كل ذلك ممكن والاغلب
على الظن وقوع الاشتراك والدليل عليه انا اذا سمعنا القرء لم نفهم احد المعنيين

من غير تعيين بل يبقى الذهن مترددا ولو كان اللفظ متواطئا او حقيقة في احدهما
مجازا في الاخر لما كان كذلك **فان قلت** لا يجوز ان يقال كان حقيقة في احدهما مجازا في الاخر
ثم خفي ذلك **قلت** احكام اللغات لا تنتهي الى القطع المانع من الاحتمالات البعيدة
وما ذكرتموه لا ينفي كونه حقيقة فيهما الان وهو المقصود **المسئلة الثانية** في
اقسام اللفظ المشترك المفهومان اما ان يكونا متباينين كالطهر والحيض المسميين
بالقرء او لا يكونا متباينين بل يكون بينهما تعلق وحينئذ اما ان يكون احدهما جزءا من الاخر
او لا يكون فالاول مثل ما اذا سمي معنى عاما باسم وسمي خاص منه بذلك الاسم فوقوع
الاسم عليهما والحالة هذه يكون بالاشتراك مثل الممكن اذا قيل لغير الممتنع وقيل لغير
الضروري فان غير الممتنع اعم من غير الضروري فاذا قيل الممكن عليهما فهو بالاشتراك
وايضا يقوله على الخاص وحده فقول بالاشتراك ايضا بالنظر الى ما قبله من المفهومين
المختلفين واما ان لم يكن احدهما جزءا من الاخر فلا بد وان يكون احدهما صفة للاخر
وهو كما اذا سمي شخص اسود اللون بالاسود فان قول الاسود عليه من حيث
انه مشتق بالاشتراك ثم اذا نسبت ذلك الشخص الى الغار فان عنيت به لونه كان
للاسود فقول الاسود عليه وعلى الغار بالتواطؤ وان عنيت انه اسم كان للاسود فقول
عليه وعلى الغار بالاشتراك **دقيقة** لا يجوز ان يكون اللفظ مشتركا بين عدم الشيء
وثبوته لان اللفظ لا بد وان يكون حال من اطلق اما دينا والا لكان عينا والمشترك
بين النفي والاثبات لا يفيد الا التردد بين النفي والاثبات وهذا معلوم لكل احد
المسئلة الثالثة في سبب وقوع الاشتراك السبب الاكثري هو ان يضع
كل واحد من القبيلتين تلك اللفظة لمسمى اخر ثم يشتهر الوضعان ويحصل الاشتراك
والاقلي ان يضعه واضع واحد لمعنيين ليكون المتكلم متمكنا من التكلم بالمجمل
وقد سبق في الفصل السالف ان التكلم بالكلام المجمل من مقاصد العقلاء ومصالحهم
واما السبب الذي به يعرف كون اللفظ مشتركا فذلك اما الضرورة وهو ان يسمع
تصريح اهل اللغة واما النظر وذلك انا سنذكر ان شاء الله تعالى الطرق الدالة
على كون اللفظ حقيقة في مسماه فاذا وجدنا تلك الطرق في اللفظ الواحد
بالنسبة الى معنيين مختلفين حكمنا بالاشتراك ومن الناس من ذكر فيه طريقين اخرين
احدهما ان حسن الاستفهام يدل على الاشتراك لان الاستفهام عبارة عن طلب
الفهم وطلب الشيء حال حصوله محال والفهم انما لا يكون حاصلا لو كان اللفظ مترددا
بين المعنيين **الثاني** قالوا ان استعمال اللفظ في معنيين ظاهر يدل على كونه حقيقة
فيهما وذلك يقتضي الاشتراك واعلم انا سنبين ان شاء الله تعالى في باب العموم والخصوص
ان هذين الطريقين لا يدلان على الاشتراك **المسئلة الرابعة** في انه لا يجوز
استعمال المشترك المفرد في معنييه على الجمع وذهب الشافعي رضي الله عنه والقاضي ابو بكر

لفظ

الجواز وهو قول الجبائي والقاضي عبد الجبار بن أحمد وذهب آخرون إلى امتناعه وهو قول أبي
هاشم وأبي الحسين البصري والكرخي ثم اختلفوا فمنهم من منع منه لأمر يرجع إلى القصد ومنهم
من منع منه لأمر يرجع إلى الوضع وهو المختار وقبل الخوض في الدليل لا بد من مقدمة وهي أنه
ليس يلزم من كون اللفظ موضوعا للمعنيين على البدل أن يكون موضوعا لهما على الجمع وذلك
لأنا نعلم بالضرورة المغايرة بين المجموع وبين كل واحد من أفراده ولا يلزم أن يكون المجموع
مساويا لكل واحد من أفراده في جميع الأحكام ولا يلزم من كون كل واحد من الشيئين مسمى باسم
كون مجموعهما مسمى به فإذا ثبتت هذه المقدمة **فالدليل** على ما قلناه أن الواضع إذا وضع
لفظا لمفهومين على الانفراد فإما أن يكون قد وضعه مع ذلك لمجموعهما أو ما وضعه له فإن
قلنا إنه ما وضعه للمجموع فإفادته لا استعمال المجموع استعمال اللفظ في غير موضوعه
وأنه غير جائز وإن قلنا وضعه للمجموع فلا يخلو إما أن يستعمله لإفادة المجموع وحده
أو لإفادته مع إفادة الأفراد فإن كان الأول لم يكن اللفظ مفيدا إلا لأحد مفهوميه لأن
الواضع إنما وضع تلك اللفظة بإزاء هو لأنه على البدل لواحدها ذلك المجموع فاستعمال
اللفظة وحده لا يكون استعمالا للفظ في كل مفهوماته وإن قلنا إنه مستعمل في إفادة
المجموع والأفراد على الجمع فهو محال لأن إفادته للمجموع معناه أن الاكتفاء لا يحصل إلا بهما
وإفادته للمفرد معناه أن الاكتفاء حصل بكل واحد منهما وذلك جمع بين النقيضين وهو محال
فثبت أن اللفظ المشترك من حيث إنه مشترك لا يمكن استعماله في إفادة مفهوماته على
سبيل الجمع **واحتج** المجوزون بأمور **أحدها** أن الصلاة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة
استغفار ثم إن الله تعالى أراد بهذه اللفظة كلا معنييها في قوله إن الله وملائكته
يصلون على النبي **وثانيها** قوله تعالى ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض والشمس
والقمر والنجوم والجبال الآية فقد أراد بالسجود هاهنا الخشوع لأنه هو المتصور من الدواب
وأراد به أيضا وضع الجبهة على الأرض لأنه خصص كثيرا من الناس بالسجود دون من عداهم
ممن حق عليه العذاب مع استوائهم في السجود بمعنى الخشوع يدل على أن الذي خصوا به
من السجود هو وضع الجبهة على الأرض فقد صار المعنيان مرادين **وثالثها** قوله تعالى
والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء وأراد به الحيض والطهر لأن المرأة إذا كانت
من أهل الاجتهاد فالله تعالى أراد منها الاعتداد بكل واحد منهما بدلا عن الآخر بشرط أن
يؤدي اجتهادها إليه وإلى الآخر **ورابعها** قول سيبويه قول القائل الويل لك
دعاء وخبر فجعله مفيدا لكلا الأمرين **والجواب** عن هذه الوجوه بأسرها أن ما ذكروه
لو صح لدل على أن هذه الألفاظ كما هي موضوعة للآحاد فهي موضوعة للجمع وإلا لكان
الله تعالى قد استعمل الألفاظ في غير مفهوماتها وهو غير جائز وعلى هذا التقدير يكون استعماله
لإفادة الجمع استعمالا لإفادة أحد موضوعاته لا في إفادة الكل على ما بيناه **فرعان**
أحدهما أن من منع من استعمال المفرد المشترك في جميع مفهوماته جوز ذلك في لفظ

الجمع أما في جانب الإثبات فكقوله للمرأة اعتدي بالأقراء والحق أنه لا يجوز لأن قوله اعتدي
بالأقراء معناه اعتدي بقرء وقرء وقرء وإذا لم يصح أن يراد بلفظ القرء كلا المدلولين لم يصح ذلك
في الجمع لأنه لا يفيد إلا ما يفيده الإفراد وأما في جانب النفي فكذلك أيضا وفيه احتمال لأنا
إنما منعناه من إفادته المعنيين في جانب الإثبات لما قلنا إن الواضع ما وضعه لهما جمعا وأما
في جانب النفي فهل نقيم دليلا قاطعا على أن الواضع ما استعمله في إفادة نفيهما جميعا ويمكن
أن يجاب عنه بأن النفي لا يفيد إلا رفع مقتضى الإثبات فإذا لم يفد جانب الإثبات إلا أمرا واحدا
لم يرفع عند حرف النفي إلا المعنى الواحد فأما إذا أردنا حمله على أن المراد منه لا يعتد بكل
ما هو مسمى الأقراء فحينئذ يكون نحو الحيض والطهر مسمى بالقرء وصفا معقولا مشتركا بينهما فيكون
اللفظ على هذا التقدير متواطئا لا مشتركا **الثاني** أنا لو جوزنا أن يفاد باللفظ المشترك جميع معانيه
فإنه لا يجب ذلك ونقل عن الشافعي والقاضي أبي بكر رضي الله عنهما أن المشترك إذا تجرد عن القرائن
المخصصة وجب حمله على جميع معانيه وفيه نظر لأنه إن لم يكن موضوعا للمجموع فلا يجوز
استعماله فيه وإن كان موضوعا له فهو أيضا موضوع لكل واحد من الأفراد فاللفظ دائر
بين كل واحد من المفردين وبين المجموع فيكون الجزم بإفادته المجموع دون كل واحد من المفردين
ترجيحا لأحد الجائزين على الآخر من غير مرجح وهو محال **فإن قلت** حمله على المجموع أحوط
فيكون الاحتياط واجبا **قلت** القول بالاحتياط سنتكلم عليه إن شاء الله تعالى **المسألة**
الخامسة في أن الأصل عدم الاشتراك وتقريره أن اللفظ متى دار بين الاشتراك وعدمه
كان الأغلب على الظن عدم الاشتراك ويدل عليه وجوه **أحدها** أن احتمال الاشتراك لو كان
مساويا لاحتمال الانفراد لما حصل التفاهم بين أرباب اللسان حالة التخاطب في أغلب
الأحوال من غير استكشاف ونحن علمنا حصول ذلك فكان الغالب احتمال حصول
الانفراد **وثانيها** لو لم يكن الاشتراك مرجوحا لما بقيت أدلة السمعية مفيدة للظن
فضلا عن اليقين لاحتمال أن يقال إن كل الألفاظ مشتركة بين ما ظهر لنا وبين غيرها وعلى هذا
التقدير يحتمل أن يكون المراد غير ما ظهر لنا وحينئذ لا يبقى التمسك بالقرآن والأخبار مفيدا
ظنا فضلا عن العلم **وثالثها** أن الاستقراء دل على أن الكلمات في الأكثر مفردة لا مشتركة
والكثرة تفيد ظن الرجحان **فإن قيل** لا نسلم أن الكلمات في الأكثر مفردة لأن الكلمة إما حرف
وإما اسم أو فعل أما الحرف فكتب النحو شاهدة بأنها مشتركة وأما الفعل فهو إما الماضي
أو المستقبل أو الأمر أما الماضي والمستقبل فهو مشترك لأنها تارة تستعمل في الخبر وأخرى في
الدعاء ولأن صيغة المضارع مشتركة بين الحال والاستقبال وأما صيغة افعل فالقول بأنها
مشتركة بين الوجوب والندب مشهور وأما الأسماء ففيها اشتراك كثير فإذا ضممناها إليها
الأفعال والحروف كانت الغلبة للاشتراك **قلت** الأصل في الألفاظ الأسماء والاشتراك فيها نادر
بدليل أنه لو كان الاشتراك أغلب لما حصل فهم غرض المتكلم في الأكثر ولما لم يكن كذلك علمنا
أن الغالب عدم الاشتراك **ورابعها** أن الاشتراك مخل بفهم القائل والسامع وذلك يفضي

ان لا يكون موضوعا بيان انه يقتضي الخلل في الفهم اما في حق السامع فمن وجوه **الاول**
ان الغرض من الكلام حصول الفهم وهو غير حاصل مع المشترك للتردد الذهني بين مفهوماته
الثاني ان السامع للفظ المشترك ربما يتعذر عليه الاستكشاف اما لانه يهاب المتكلم
او لانه يستنكف عن السؤال واذا لم يستكشف فربما حمله على غير المراد فيقع في الجهل
ثم ربما ذكره لغيره فيصير ذلك سببا لجهل جمع كثير ولهذا قال اهل المنطق السبب
الاعظم في وقوع الاغلاط حصول اللفظ المشترك واما في حق القائل فلان الانسان اذا
تلفظ باللفظ المشترك احتاج في تفهيمه الى ان يذكره باسمه المفرد فيقع التلفظ
باللفظ المشترك عبثا ولانه ربما ظن ان السامع تنبه للقرينة الدالة على تعيين المراد
مع ان السامع لم يتنبه له فيحصل الضرر كمن قال لعبده اعط الفقير عينا على ظن انه يفهم
ان المراد الماء فانه يعطيه الذهب فيتضرر السيد به فثبت بهذه الوجوه ان الاشتراك
منشأ المفاسد وهذه المفاسد ان لم تقتض امتناع الوضع فلا اقل من اقتضائها المرجوحية
وخامسها ان الانسان مضطر في معاشه الى استعمال المفرد اشد ولا حاجة به الى المشترك
فيكون المفرد اغلب في الوجود وفي الظن بيان الحاجة الى المفردات ان الانسان لا يستقل
بتحصيل مهمات معيشته بدون الاستعانة بغيره ولا استعانة بالغير الا باطلاع
الغير على حاجته وقد عرفت ان ذلك لا يحصل الا بالالفاظ وذلك التعريف لا يحصل الا باللفظ
المفرد وانما قلنا ان الحاجة الى المشترك غير ضرورية لانهم ان احتاجوا الى التعريف
الاجمالي امكنهم ذكر المفردات مع لفظ الترديد وحينئذ يحصل المطلوب من اللفظ
المشترك واذا ظهرت المقدمتان ثبت رجحان المفرد على المشترك في الوجود وفي
الذهن وهو المطلوب **المسألة السادسة** في تعيين مراد المتكلم باللفظ
المشترك اللفظ المشترك اما ان يوجد معه قرينة مخصصة او لا يوجد فان لم يوجد بقي
مجملا لما ثبت من امتناع حمله على الكل وان وجدت القرينة فتلك القرينة اما ان تدل
على حال الكل او واحد من مسميات اللفظ الغاء او اعتبارا او على حال البعض الغاء او اعتبارا
واما على حال الكل من حيث هو كل فان الكل احد الامور المسماة به فتكون القرينة الدالة
عليه الغاء او اعتبارا داخلة على حال البعض المندرج تحت تلك اللفظة فالقسم الاول اما بعد
اعتبار كل واحد من تلك المعاني فتلك المعاني اما ان تكون متنافية او لا تكون فان كانت
متنافية بقي اللفظ مترددا بينها كما كان الا ان يظهر المرجح وان لم تكن متنافية فقال
بعضهم الادلة المقتضية لحمل اللفظ على كل معانيه معارضة للدليل المانع من حمل
اللفظ المشترك على كل معانيه فيعمل بهما الترجيح وهذا خطأ لان الدلالة
المانعة من حمل اللفظ المشترك على كل معانيه دلالة قاطعة فلا تقبل المعارضة سلمنا
قبولها المعارضة لكن لا معارضة هاهنا فان الدليل اذا اقتضى حمل اللفظ على كل
مدلولاته امكن ان يكون اللفظ مع كونه موضوعا لكل واحد منهما بالاشتراك كما هو ايضا

موضوع للجمع او ان المتكلم تكلم به مرتين ومع هذين الاحتمالين زال التعارض واذا
بطل التعارض ثبت انه متى قامت الدلالة على كون كل واحد منها مرادا وجب حمله عليها
القسم الثاني وهو الذي يفيد الغاء كل واحد من تلك المعاني فحينئذ يجب حمل اللفظ على مجازات
تلك الحقائق الملغاة ولا يخلو اما ان يكون تلك الحقائق الملغاة كان لزم بعد الدلالة على الغائها
كان البعض ارجح من البعض او ليس الامر كذلك فان كان الاول فمجازاتها اما ان تكون متساوية
في القرب او لا تكون متساوية فان تساوت المجازات وكانت احدى الحقيقتين ارجح كان
مجاز الحقيقة الراجحة راجحا وان تفاوتت المجازات نظر فان كان مجاز الحقيقة الراجحة
راجحا فلا كلام في رجحانه وان كان المجاز للحقيقة المرجوحة راجحا وقع التعارض بين
المجازين لان هذا المجاز وان كان راجحا الا ان حقيقته مرجوحة وذلك المجاز وان كان
مرجوحا الا ان حقيقته راجحة فقد اختص كل واحد منهما بوجه رجحان فيصار الى الترجيح
واما ان كانت الحقائق متساوية فاما ان يكون احد المجازين اقرب الى حقيقته من المجاز الاخر
الى الحقيقة الاخرى او لا يكون كذلك فان كان الاول وجب العمل بالاقرب وان كان الثاني
بقيت اللفظة مترددة بين مجازات تلك الحقائق لما ثبت من امتناع حمل اللفظ على
مجموع معانيه سواء كانت حقيقية او مجازية **القسم الثالث** وهو الذي يدل على الغاء
البعض فاللفظ المشترك اما ان يكون مشتركا بين معنيين فقط او اكثر فان كان الاول
تعذر الاجمال لان اللفظ لما وجب حمله على معنى ولا معنى له الا هذين وقد تعذر حمله
على ذلك فتعين حمله على هذا وان كان الثاني وهو ان يكون المعاني اكثر من اثنين فقد
قام الدليل على الغاء واحد منها بقي اللفظ مجملا في الباقي **واما القسم الرابع** وهو الذي
يدل على اعتبار البعض فهذا يزيل الاجمال سواء كانت اللفظة مشتركة بين معنيين او اكثر
المسألة السابعة في انه يجوز حصول اللفظ المشترك في كلام الله تعالى وفي
كلام رسوله عليه السلام والدليل على جوازه وقوعه وهو قوله تعالى يتربصن بانفسهن ثلاثة
قروء وقوله تعالى والليل اذا عسعس فانه مشترك بين الاقبال والادبار **واحتج** المانع
بان ذكر اللفظ اما ان يكون المراد منه حصول الافهام او لا يكون والثاني عبث فالاول
لا يخلو اما ان يكون المراد منه حصول الفهم بدون بيان المقصود او مع بيانه والاول
تكليف بما لا يطاق والثاني لا يخلو اما ان يكون البيان مذكورا معه او لا يكون فان كان
الاول كان ذكره تطويلا بلا فائدة وهو سفه وعبث وان كان الثاني امكن ان لا يصل البيان
الى المكلف فحينئذ يبقى الخطاب مجهولا **والجواب** هذا غير وارد على من يقول انه تعالى
يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واما الجواب عنه على اصول المعتزلة فيأتي في مسألة تأخير
البيان عن وقت الخطاب ان شاء الله تعالى **الباب السادس**
في الحقيقة والمجاز وهو مرتب على مقدمة وثلاثة اقسام اما المقدمة ففيها مسائل
المسألة الاولى في تفسير لفظي الحقيقة والمجاز في اصل اللغة اما الحقيقة فهي فعيلة

من الحق وجب البحث هنا عن امرين احدهما ان الحق في اللغة هو الثابت لانه مذكور في مقابلة الباطل
فاذا كان الباطل هو المعدوم وجب ان يكون الحق هو الثابت وثانيهما البحث عن وزن الفعيلة
وفيه ابحاث الاول ان الفعيل قد يكون بمعنى المفعول وقد يكون بمعنى الفاعل وعلى
التقدير الاول معنى الحقيقة المثبتة وعلى التقدير الثاني الثابتة الثاني ان التاء في الفعيلة
لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة ولا يقال شاة اكيلة ونطيحة واما المجاز
فهو مفعل من الجواز الذي هو التعدي في قولهم جزت موضع كذا او من الجواز الذي هو قسيم
الوجوب والامتناع وهو في التحقيق راجع الى الاول لان الذي لا يكون واجبا ولا ممتنعا كان
مترددا بين الوجود والعدم فكانه ينتقل من الوجود الى العدم او من العدم الى الوجود
فاللفظ المستعمل في غير موضوعه الاصلي شبيه بالمنتقل عن موضوعه فلا جرم سمي
مجازا **المسئلة الثانية** في حد الحقيقة والمجاز احسن ما قيل فيه ما ذكره ابو الحسين
وهو ان الحقيقة ما افيد بها ما وضعت له في اصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به وقد دخل
فيه الحقيقة اللغوية والعرفية والشرعية والمجاز ما افيد به معنى مصطلح عليه غير ما اصطلح
عليه في اصل تلك المواضعة التي وقع التخاطب بها لعلاقة بينه وبين الاول وهذا القيد
الاخير لم يذكره ابو الحسين ولا بد منه فانه لولا العلاقة لما كان مجازا بل كان وضعا
جديدا وقوله معنى مصطلح عليه انما يصح على قول من يقول المجاز لا بد فيه من الوضع
واما من لم يقل به وجب عليه حذفه واما قوله غير ما اصطلح عليه في اصل تلك الموا
ضعة ففيه سؤال وذلك لانه يقتضي خروج الاستعارة عن حد المجاز فانا اذا قلنا
على وجه الاستعارة رايت اسدا فالتعظيم الحاصل من هذه الاستعارة ليس لاجل تسميته
باسم الاسد لانا لو جعلناه للاسد علما له لم يحصل التعظيم البتة بل التعظيم
انما حصل لانا قدرنا في ذلك الشخص صيرورته في نفسه اسدا لبلوغه في الشجاعة التي
هي خاصية الاسد الى الغاية القصوى ولما قدرنا انه صار اسدا في نفسه اطلقنا
عليه اسم الاسد وعلى هذا التقدير لا يكون اسم الاسد مستعملا في غير موضوعه الاصلي
وجوابه انه يكفي في حصول التعظيم ان يقدر انه حصل له من القوة مثل ما للاسد فيكون
استعمال لفظ الاسد فيه استعمالا للفظ في غير موضوعه الاصلي واعلم ان الناس
ذكروا في تعريف الحقيقة والمجاز وجوها فاسدة احدها ما ذكره ابو عبد الله البصري
اولا وهو ان الحقيقة ما انتظم لفظها معناها من غير زيادة ولا نقصان ولا نقل والمجاز
هو الذي لا ينتظم لفظه معناه اما لزيادة او نقصان او نقل فالذي يكون للزيادة هو الذي
ينتظم عند اسقاط الزيادة كقوله ليس كمثله شيء فاذا اسقطنا الكاف استقام المعنى
والذي يكون للنقصان هو الذي ينتظم الكلام عند الزيادة كقوله تعالى واسأل القرية
لو قيل واسأل اهل القرية صح الكلام والذي يكون لاجل النقل فقوله رايت اسدا
وهو يعني الرجل الشجاع واعلم ان هذا التعريف خطا لان المجاز بالزيادة والنقصان

مصطلح

انما كان مجازا لانه نقل عن موضوعه الاصلي الى موضوع اخر في المعنى وفي الاعراب واذا كان
كذلك فالحق جعلها قسما من مقابلة النقل اما في المعنى فلان قوله تعالى ليس كمثله شيء
يفيد نفي مثل مثله وهو باطل لانه يقتضي نفيه تعالى الا انه نقل عن هذا المعنى الى نفي المثل
وكذلك قوله تعالى واسأل القرية موضوع لسؤال القرية ثم نقل الى اهلها واما في
الاعراب فلان الزيادة والنقصان متى ما غيرا اعراب الباقي ذكر مجازا اما لو قلنا اذا
قلت جاءني زيد وعمرو وهو في الاصل جاءني زيد وجاءني عمرو الا انه حذف احد اللفظين
لدلالة الثاني عليه ولكن لما لم يكن الحذف سببا لتغيير الاعراب لم نحكم عليه بكونه مجازا
وهكذا الكلام في جانب الزيادة واما اذا اوجبنا تغيير الاعراب كانا مجازين وذلك
انما يتحقق عند نقل اللفظ من اعراب الى اعراب اخر **وثانيها** ايضا ما ذكره ابو عبد
الله البصري ثانيا ان الحقيقة ما افيد بها ما وضع له والمجاز ما افيد به غير ما وضع
له وهذا ايضا باطل **اما قوله** في الحقيقة انها ما افيد بها ما وضعت له فباطل لانه
يدخل في الحقيقة ما ليس منها لان لفظ الدابة اذا استعملت في الدودة والقملة فقد
افيد بها ما وضعت له في اصل اللغة مع انها بالنسبة الى الوضع العرفي مجاز فقد دخل
المجاز العرفي فيما جعله حدا لمطلق الحقيقة وهو باطل **وقوله** في المجاز انه الذي افيد به
غير ما وضع له فهو باطل بالحقيقة العرفية والشرعية فان اللفظة افيد بها في الحالة هذه
غير ما وضعت له في اصل اللغة فقد دخلت هذه الحقيقة في المجاز وايضا قوله ما افيد به
غير ما وضع له اما ان يكون المراد منه انه افيد به غير ما وضع له بدون القرينة
او مع القرينة والاول باطل لان المجاز لا يفيد البتة بدون القرينة والثاني ينتقض بما اذا
استعمل لفظ السماء في الارض فان اللفظ قد افيد به غير ما وضع له مع انه ليس بمجاز فيه
وايضا ينتقض بالاعلام المنقولة **فان قلت** العلم لا يفيد **قلت** حق ان العلم لا يفيد في المسمى
صفة وليس بحق انه لا يفيد اصلا بل هو يفيد تعيين تلك الذات لكنه لا يفيد صفة في الذات
وثالثها ما ذكره ابن جني وهو ان الحقيقة ما اقر في الاستعمال على اصل وضعه في اللغة
والمجاز ما كان بضد ذلك وهذا ضعيف لان ما ذكره في حد الحقيقة يخرج عنه الحقيقة
الشرعية والعرفية وهما يدخلان فيما جعله حد المجاز وايضا فقوله المجاز ما كان
بضد ذلك معناه ان المجاز هو الذي ما اقر في الاستعمال على اصل وضعه في اللغة وهو باطل
والا لكان استعمال لفظ الارض في السماء مجازا **ورابعها** ما ذكره عبد القاهر النحوي
قال الحقيقة كل كلمة اريد بها عين ما وضعت له في وضع واضع وقوعا لا تستند فيه
الى غيره كالاسد للبهيمة المخصوصة والمجاز كل كلمة اريد بها غير ما وضعت له في وضع
واضع لملاحظة بين الثاني والاول وهذا التعريف ايضا ليس بجيد لانه يقتضي خروج الحقيقة
الشرعية والعرفية عن حد الحقيقة ودخولهما في حد المجاز وهو غير جائز **المسئلة
الثالثة** في ان لفظي الحقيقة والمجاز بالنسبة الى المفهوم من المذكورين حقيقيان او مجازان

والحق انها ليست لفظية في هذين المفهومين مجاز انحسب اهل اللغة حقيقتان بحسب
العرف فان الاول اما في الحقيقة فلانا بينا انها ماخوذة من الحق وهو الثابت فالحق حقيقة
في الثابت ثم انه نقل الى القول المطابق لعينه في هذه العلة ثم نقل الى استعمال اللفظ في موضوعه
الاصلي لان استعماله فيه تحقيق لذلك الوضع فظهر انه مجاز واقع في الرتبة الثالثة بحسب
اللغة الاصلية واما المجاز فاطلاقه على المعنى المذكور على سبيل المجاز ايضا من وجهين
الاول وهو ان حقيقته العبور والتعدي وذلك انما يحصل في انتقال الجسم من حيز الى
حيز فاما في الالفاظ فلا يثبت ان ذلك انما يكون على سبيل التشبيه الثاني وهو ان
المجاز مفعل من بناء المفعل حقيقة اما في المصدر او في الموضع فاما في الفاعل فليس حقيقة فيه
فاطلاقه على اللفظ المستعمل لا يكون الا مجازا هذا اذا قلنا ان المجاز ماخوذ من التعدي
اما اذا قلنا انه ماخوذ من الجواز كان حقيقة لا لجواز كما يمكن حصوله في الاجسام
يمكن حصوله في الاعراض فاللفظ يكون موضوعا لذلك الجواز ولانه موضوع لجواز ان
يستعمل في غير معناه الاصلي فيكون حقيقة من هذين الوجهين الا انا قد ذكرنا ان الجواز
انما سمي جوازا مجازا عن معنى التعدي والعبور القسم الاول في احكام الحقيقة وفيها
مسايل المسئلة الاولى في اثبات الحقيقة اللغوية والدليل عليه ان ههنا الفاظا
وضعت لمعان فلا اشكل في انها قد استعملت في غير موضعها فيها ولا معنى للحقيقة الا ذلك واحتج
الجمهور عليه بان اللفظ ان استعمل في موضوعه الاصلي فهو الحقيقة وان استعمل في غير
موضوعه الاصلي كان مجازا لكن المجاز فرع الحقيقة ومتى وجد الفرع وجد الاصل فالحقيقة
موجودة لا محالة وهذا ضعيف لان المجاز لا يستدعي الا مجرد كونه موضوعا قبل ذلك لمعنى
اخر وستعرف ان اللفظ في الوضع الاول لا يكون حقيقة ولا مجازا فالمجاز غير موقوف على
الحقيقة المسئلة الثانية في الحقيقة العرفية اللفظة العرفية هي التي انتقلت
عن مسماها الى غيره بعرف الاستعمال ثم ذلك العرف قد يكون عاما وقد يكون خاصا
ولا شك في امكان القسمين انما النزاع في الوقوع فنقول اما القسم الاول فالحق ان تصرفات
اهل العرف مخصوص في امرين احدهما ان تشتهر المجاز بحيث يستنكر معه استعمال الحقيقة
فالمجاز جهات شتى كما سياتي تفصيلها ان شاء الله تعالى منها حذف المضاف واقامة
المضاف اليه مقامه كاضافتهم الحرمة الى الخمر وهي بالحقيقة مضافة الى الشرب ومنها
تسميتهم الشيء باسم شبيهه كتسميتهم حكاية كلام زيد بانه كلام زيد ومنها تسميتهم الشيء
باسم ما له به تعلق كتسميتهم قضاء الحاجة بالغائط الذي هو المكان المطمئن من الارض
وكتسميتهم المزادة بالراوية التي هي اسم الجمل الذي يحملها وثانيهما تخصيص الاسم
ببعض مسمياته كالدابة فانها مشتقة من الدبيب ثم انها اختصت ببعض البهائم
والملك ماخوذ من الالوكة وهي الرسالة ثم انه اختص ببعض الرسل والجن ماخوذ من
الاجتنان ثم اختص ببعض من يستتر عن العيون وكذا القارورة والخابية موضوعان

لما يستقر فيه الشيء ويختبي فيه ثم خصصا ببعض معين والتصرف الواقع على هذين الوجهين
هو الذي يثبت من اهل العرف واما على غير هذين الوجهين فلم يثبت عنهم بل الجواز اثباته
والذي يدل على وجود هذا القدر من التصرف ان علامات الحقيقة كما سنذكرها حاصلة
في هذه الالفاظ عرفا فوجب كونها حقيقة فيه القسم الثاني وهو العرف الخاص فهو
ما لكل طايفة من العلماء من الاصطلاحات التي تخصهم كالنقض والكسر والقلب والجمع
والفرق للفقهاء والجوهر والعرض للمتكلمين والرفع والنصب والجر للنحاة ولا يشك
في وقوعه المسئلة الثالثة في الحقيقة الشرعية وهي اللفظة التي استفيد
من الشرع وضعها للمعنى سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند اهل اللغة او كانا معلومين
لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى او كان احدهما مجهولا والاخر معلوما واتفقوا على
على امكانه واختلفوا في وقوعه فالقاضي ابو بكر رحمه الله عليه منع منه مطلقا
والمعتزلة اثبتوه مطلقا وزعموا انها منقسمة الى اسماء اجريت على الافعال وهي
الصلوة والصوم والزكوة وغيرها والى اسماء اجريت على الفاعلين كالمومن والفاسق
والكافر وهذا الصنف يسمى بالاسماء الدينية تفرقة بينها وبين ما اجريت على الافعال
وان كان الكل على السواء في انه اسم شرعي والمختار ان اطلاق هذه الالفاظ على هذه
المعاني على سبيل المجاز من الحقايق اللغوية لنا ان افادة هذه الالفاظ لهذه المعاني
لو لم يكن لغوية لما كان القران كله عربيا وفساد اللازم يدل على فساد الملزوم اما
الملازمة فلان هذه الالفاظ مذكورة في القران فلو لم تكن افادتها لهذه المعاني عربية
لزم ان لا يكون القران كله عربيا اما فساد اللازم فلقوله تعالى قرانا عربيا ولقوله
وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فان قيل هذا الدليل فاسد الوضع لانه يقتضي
ان يكون هذه الالفاظ مستعملة في غير ما كان العرب يستعملونها فيه وبالاتفاق ليس
كذلك فان الصلوة لا يراد بها في الشرع نفس الدعا والمتابعة فقط فاذن ما يقتضيه
هذا الدليل لا يقولون به وما يقولون به لا يقتضيه هذا الدليل فكان فاسدا
سلمنا انه ليس بفاسد الوضع لكن الملازمة ممنوعة فان افادة هذه الالفاظ
لهذه المعاني ان لم يكن عربية لكن مفاهيم الجملة الفاظ عربية فانهم كانوا يتكلمون بها
في الجملة وان كانوا يعنون بها غير هذه المعاني واذا كان كذلك كانت هذه الالفاظ عربية
سلمنا انها اذا استعملت في غير معانيها اللغوية لا يكون عربية لكن لم يلزم ان لا يكون
القران عربيا فان هذه الالفاظ قليلة جدا ولا يلزم خروج القران بسببها عن كونه
عربيا فان الثور الاسود لا يمنع اطلاق اسم الاسود عليه لوجود شعرات بيض
في جلده والشعر الفارسي يسمى فارسيا وان وجد فيه كلمات عربية سلمنا
ذلك لكن لم لا يجوز خروج كلية القران عن كونه عربيا واما الايات فهي لا تدل على ان القران
بكليته عربي لان القران يقال بالاشتراك على مجموعه وعلى بعض منه لاربعة اوجه

احدها لو حلف لا يقرأ القرآن فقرأ آية حنث وعنه ولو لا ان الآية الواحدة مسماه
بالقرآن والا ما حنث والثاني ان الدليل يقتضي ان يسمى كلها يقرأ قرآنا لانه مأخوذ من
القراءة او من القرء وهو الجمع خالفناه فيما عدا هذا الكتاب فيتمسك به في الكتاب مجموعه
او باجزائه الثالث انه يصح ان يقال هذا كل القرآن هذا بعض القرآن ولو لم يكن القرآن
الا اسما للكل لكان الاول تكرارا والثاني نقضا الرابع قوله تعالى في سورة يوسف
انا انزلناه قرآنا عربيا والمراد بكل السورة فثبت ان بعض القرآن قرآن واذا ثبت
هذا لم يلزم من كون القرآن عربيا كونه بالكلية كذلك سلمنا ان ما ذكرتموه من الدليل
يقتضي كون القرآن بالكلية عربيا لكنه معارض بما يدل على انه ليس بالكلية عربيا
فان الحروف المذكورة في اوائل السور ليست عربية والمشكاة من لغة الحبشة
والاستبرق والسجيل فارسيتان معربتان والقسطاس من لغة الروم سلمنا
ان ما ذكرتم يدل على مذهبكم لكنه معارض بادلة اخرى من حيث الاجمال والتفصيل
اما الاجمال فهو انه قد ثبت في الشرع معان لم تكن ثابتة قبله وما لم يكن فهو لا تعرف
لا يجوز ان يضعوا له اسما واذا لم تكن لها اسم من الاسامي واحتيج الى تعريفها فلا بد
من وضع الاسامي لها كالمولد الحادث والاداة الحادثة واما التفصيل فهو ان
يشرح كل واحد من هذه الالفاظ انها مستعملة لا في معانيها الاصلية اما الايمان
فهو في اصل اللغة عبارة عن التصديق وفي الشرع عبارة عن فعل الواجبات ويدل
عليه بما بينا وجوه الاول ان فعل الواجب هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام
هو الايمان ففعل الواجبات هو الايمان انما قلنا ان فعل الواجبات هو الدين
لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا
الزكوة وذلك دين القيمة فقوله تعالى وذلك دين القيمة يرجع الى كل ما تقدم
فيجب ان يكون كل ما تقدم دينا وانما قلنا ان الدين هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند
الله الاسلام وانما قلنا ان الاسلام هو الايمان لوجهين احدهما ان الايمان لو كان غير الاسلام
لما كان مقبولا ممن ابتغاه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه والثاني
ان الله تعالى استثنى المسلمين من المؤمنين في قوله فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا
فيها غير بيت من المسلمين ولو لا الاتحاد لما صح الاستثناء الثاني قوله تعالى وما كان الله ليضيع
ايمانكم اي اعمالكم وهي اي صلوتكم الثالث قوله تعالى انما المؤمنون الذين آمنوا
بالله ورسوله الى آخر الآية ثم انه تعالى امر الرسول في آخر هذه الآية ان يستغفر لهم والفاسق لا يستغفر له
الرسول حال كونه فاسقا بل يلعنه ويذمه فيدل على انه غير مؤمن الرابع ان قاطع الطريق
يخزى يوم القيمة والمؤمن لا يخزى يوم القيمة فقاطع الطريق ليس بمؤمن اما الاول فلقوله تعالى
يدخله يوم القيمة النار وكل من كان كذلك فقد اخزي اما الاول فلقوله تعالى ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة
عذاب النار واما الثاني فلقوله تعالى حكاية عنهم ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته ولهم

عظيم

يكذبهم فدل على صدقهم فيه وانما قلنا ان المؤمن لا يخزى يوم القيمة لقوله تعالى يوم لا يخزي الله
النبي والذين آمنوا معه الخامس لو كان الايمان في عرف الشرع عبارة عن التصديق لما صح
وصف المكلف به الا في الوقت الذي يكون مشتغلا به على ما مر بيانه في باب الاشتقاق
لكن ليس كذلك لان من اتى بمعاني الايمان ثم غفل عنها يقال انه مؤمن حال كونه نائما يوصف
بانه مؤمن السادس يلزم ان يوصف بالايمان كل مصدق لامر من الامور سواء كان مصدقا
بالله تعالى او بالجبت والطاغوت السابع من علم الله تعالى ثم سجد للشمس وجب
ان يكون مؤمنا وبالاجماع ليس كذلك الثامن قوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم
مشركون اثبت الايمان مع الشرك والتصديق بوحدانية الله تعالى لا يجامع الشرك فالايمان
غير التصديق اما الصلوة فهي في اصل اللغة اما المتابعة كما يسمى الطير الذي يتبع السابق
مصليا واما الدعاء كما في قول الشاعر وصلى على دنها وارتسم ٥ او العظم الوركي
كما قال بعضهم واما الصلوة انما سميت صلوة لان العادة في الصلوة ان يقفوا المصلون
صفوفا فاذا ركعوا كان راس احدهم عند صلا الآخر وهو عظم الورك ثم انها في الشرع
لا يفيد شيئا من هذه المعاني الثلاثة لوجهين الاول انا اذا اطلقناها لم يخطر ببال السامع
شيء من هذه الثلاثة ومن شان الحقيقة المبادرة الى الفهم الثاني ان صلوة الامام والمنفرد
صلوة ولم يوجد فيها المتابعة ولا يكون راسه عند عظم ورك غيره واذا سأل الانسان
من الدعاء الى غيره لا يقال انه اتى بصلوته ولان صلوة الاخرس صلوة ولا دعاء فيها فدل
على ان هذه اللفظة غير مستعملة في معانيها اللغوية واما الزكوة فانها في اللغة
عبارة عن النماء والزيادة وفي الشرع لتنقيص المال على وجه مخصوص واما الصوم فانه
في اللغة مطلق للامساك وفي الشرع لامساك مخصوص ولا يقال دار الرحى عند سكونها على
مطلق الامساك الجواب اما قوله الدليل فاسد الوضع لانه يقتضي كون هذه الالفاظ
موضوعة للمعاني التي كانت العرب يستعملونها فيها قلنا هذا الدليل يقتضي كون
هذه الالفاظ مستعملة في المعاني التي كانت العرب يستعملونها فيها على سبيل الحقيقة
فقط او سواء كانت حقيقة او مجازا الاول ممنوع والثاني مسلم بيانه ان العرب كما كانوا
يتكلمون بالحقيقة فقد كانوا يتكلمون بالمجاز ومن المجازات المشهورة تسميتهم الشيء
باسم جزئه كما يقال للزنجي انه اسود والدعاء احد اجزاء هذا المجموع المسمى بالصلوة بل هو
الجزء المقصود لقوله تعالى واقم الصلوة لذكري ولان المقصود من الصلوة التضرع والخشوع
والخضوع فلا جرم امكن اطلاق لفظ الصلوة عليه خارجا عن اللغة فان كان مذهب المعتزلة
في هذه الاسماء الشرعية ذلك فقد ارتفع النزاع والا فهو مردود بالدليل المذكور فان قيل
شرط المجاز اللغوي تنصيص اهل اللغة على تجويزه وههنا لم يوجد ذلك لان هذه المعاني
ما كانت معلومة لهم فكيف يمكن ان يقال انهم جوزوا نقل لفظ الصلوة من الدعاء الذي هو
احد اجزاء هذا المجموع اليه قلنا لا نسلم ان من شرط استعمال المجاز تنصيص اهل اللغة بجوازه

سلمنا لا انهم صرحوا بان اطلاق اسم الجزء على الكل على سبيل المجاز جايز وقد حلت هذه الصوره
فيه قوله افاده هذه اللفظه لهذا المعنى وان لم يكن عربيه فلا يجوز ان يقال هذه اللفظه عربيه
قلنا لا يكون اللفظ عربيه ليس حكما حاصلا لتلك اللفظه من حيث هي بل من حيث دلالتها
على المعنى المخصوص فلو لم يكن دلالتها على معناها عربيه لم تكن اللفظه عربيه قوله اشتمال
القران على الفاظ قليله لا يخرجه عن كونه عربيا قلنا لا نسلم فانه لما وجد فيه ما لا يكون عربيا
وان كان قليلا لم يكن المجموع عربيا واما الثور الاسود الذي يوجد فيه شعره واحده بيضا
والقصيده الفارسيه التي يوجد فيها الفاظ عربيه فلا نسلم جواز اطلاق اسم الاسود
والفارسي على مجموعها على سبيل الحقيقه والدليل عليه جواز الاستثنا ولو لا ان مجموعه
لا يسمى بهذا الاسم حقيقه والا لما جاز الاستثنا قوله القران اسم لمجموع الكتاب او لبعضه
قلنا انه للمجموع بدليل اجماع الامه على ان الله تعالى ما انزل الا قرانا واحدا ولو كان لفظ
القران حقيقه في كل بعض منه لما كان القران واحدا وما ذكروه من الوجوه الاربعه معارض
بما يقال في كل ايه وسوره انه من القران وانه بعض القران قوله وجد في القران الفاظ
غير عربيه قلنا لا نسلم اما الحروف المذكوره في اوايل السور فعندنا انها اسما السور
واما المشكاه والقسطاس والاستبرق فلا نسلم كونها غير عربيه وان كانت
موجوده في ساير اللغات فان توافق اللغات غير ممتنع سلمنا انها ليست بعربيه
لكن العام اذا خص يبقى حجه فيما وراه قوله هذه المسميات حدثت فلا بد من حدوث اساميها
قلنا لا نكتفي فيها المجاز وهو تخصيص الالفاظ المطلقه ببعض مواردها فان الايمان والصلوه
والصوم كانت موضوعه لمطلق التصديق والدعا والامساك ثم خصصت بحسب الشرع
بتصديق معين ودعا معين وامساك معين والتخصيص لا يتم الا بادخال قيود زايده
على الاصل وحينيذ يكون اطلاق اسم المطلق على المقيد اطلاقا لاسم الجزء على الكل
واما الشوكه فانها من المجاز الذي يجعل فيه اسم المسبب الى السبب والجواب عن
المعارضه الاولى انا لا نسلم ان فعل الواجبات هو الدين اما قوله تعالى وذلك دين القيمه فنقول
لا يمكن رجوعه الى ما تقدم لوجهين احدهما ان ذلك لفظ الوحدان فلا يجوز صرفه الى
الامور الكثيره والثاني انه من الفاظ الذكران فلا يجوز صرفه الى اقامه الصلوه واذا
كان كذلك فلا بد من اضمار شي اخر وهو ان يقولوا ذلك الذي امرتم به دين القيمه واذا كان
كذلك فليسوا بان يضمروا ذلك اولى منا بان نضمر شيا اخر وهو ان نقول معناه ان ذكر الاخلاص
وذكر الدين دين القيمه ويكون قوله تعالى مخلصين له الدين دالا على الاخلاص واذا تعارض
الاحتمالان فعليهم الترجيح وهو معنا لان اضمارهم يؤدي الى تغيير اللغه واضمارنا يؤدي
الى عدم التغيير والجواب عن الثاني انا لا نسلم ان المراد من قوله تعالى وما كان الله ليضيع
ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس بل المراد منه موضوعه اللغوي وهو التصديق
بوجوب تلك الصلوه والجواب عن الثالث لا نسلم ان كلمه انما للحصر سلمنا لكنه معارض بايات منها

ما يدل على ان محل الايمان هو القلب وذكر ما يدل على مغايره الايمان لعمل الجوارح قال الله تعالى
اوليك كتب في قلوبهم الايمان وقلبه مطمين بالايمان افمن شرح الله صدره للاسلام وكان
عليه السلام يقول يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك ومنها الايات الداله على ان
الاعمال الصالحه امور مضافه الى الايمان قال الله تعالى الذين امنوا وعملوا الصالحات
ومن يومن ويعمل صالحا ومن ياته مومنا قد عمل الصالحات ومن يعمل من الصالحات وهو
مومن ومنها الايات الداله على مجامعه الايمان مع المعاصي قال الله تعالى الذين امنوا ولم
يلبسوا ايمانهم بظلم وان طايفتان من المومنين اقتتلوا وهذا هو الجواب عن ساير
الايات التي تمسكوا بها والجواب عن الرابع انما ذكروه لازم عليهم لانه قد يسمى مومنا حال
كونه غير مباشر لاعمال الجوارح والجواب عن الخامس انما ذكروه لازم عليهم لانه
قد يسمى مومنا حال كونه غير مباشر لاعمال الجوارح والجواب عن السادس انا نعرف
ان الايمان في عرف الشرع ليس لمطلق التصديق بل للتصديق الخاص وهو تصديق محمد
عليه السلم في كل امر ديني علم بالضروره مجيه به وهو الجواب عن السابع والثامن واما الذي
احتجوا به في ان الصلوه والصوم غير مستعملين في موضوعيهما الاصليين اللغويين
فنسلم لكنهما مستعملان في امور هي مجازات بالنسبه الى تلك الموضوعات الاصليه
وهم ما اقاموا الدلاله على فساده فروع على القول بالنقل الاول النقل خلاف
الاصل ويدل عليه امور احدها ان النقل لا يثبت الا بعد نسخ الوضع اللغوي وتجدد شي
الوضع الاخر واما الوضع اللغوي فانه يتم بوضع واحد وما يتوقف على امرين مرجوح
بالنسبه الى ما لا يتوقف الا على امر واحد منهما وثانيها ان ثبوت الحكم في الحال يقتضي ظن
البقا على ما سنقيم الدلاله عليه في باب الاستصحاب وذلك يدل على ان البقا على
الوضع الاول راجح وثالثها انه لو كان احتمال النقل على الوضع الاصلي معارضا لاحتمال
البقا لما فهمنا عند التخاطب شيا الا اذا استفسرنا عن كل لفظه انها هل بقيت على
وضعها الاول ام لا واذا لم يكن كذلك علمنا ذلك الفرع الثاني لا شك في ثبوت الاسما
المتواطيه في الاسما الشرعيه واختلفوا في وقوع الاسما المشتركه والحق وقوعها
لان لفظ الصلوه مستعمله في معاني شرعيه لا يجمعها جامع لان اسم الصلوه يتناول ما لا قراه
فيه كصلوه الاخرس وما لا سجود فيه ولا ركوع كصلوه الجنازه وما لا قيام فيه كصلوه
القاعد والصلوه بالايما على مذهب الشافعي رضي الله عنه وليس فيها شي مما ذكر وليس
بين هذه الاشيا قدر مشترك يجعل مسمى الصلوه اما المفرد فيه فالاظهر انه لم يوجد لانه
ثبت على خلاف الاصل فيقدر بقدر الحاجه الفرع الثالث كما وجد الاسم الشرعي
فهل وجد الفعل الشرعي والحرف الشرعي والاقرب انه لم يوجد اما الاول فلانا استقرينا واما
الثاني فلان الفعل صيغه داله على وقوع المصدر لشي غير معين في زمان معين فان كان
المصدر لغويا استحال كون الفعل شرعيا وان كان شرعيا وجب كون الفعل ايضا شرعيا

باب الاسلام

تبعا لكون المصدر شرعا يكون كون الفعل شرعا امرا حاصلا بالعرض لا بالذات
الفرع الرابع في صيغ العقود انشاآت ام اخبارات لا شك ان قوله بعت واشتريت صيغ للاخبار في اللغة وقد تستعمل ايضا في الشرع للاخبار انما النزاع في انها حيث تستعمل لاستحداث الاحكام كانت اخبارات ام انشاآت والمختار هو الاول لوجوه الاول ان قوله انت طالق لو كان اخبارا لكان اما ان يكون اخبارا عن الماضي او الحال او المستقبل والكل باطل فبطل القول بكونه اخبارا انما قلنا لا يمكن ان يكون اخبارا عن الماضي والحال لانه لو كان كذلك لامتنع تعليقه على الشرط لان التعليق عبارة عن توقف دخوله في الوجود على دخول غيره في الوجود وما دخل في الوجود لا يمكن توقف دخوله في الوجود على دخول غيره في الوجود ولما صح تعليقه على الشرط بطل كونه اخبارا عن الماضي او الحال واما انه لا يمكن ان يكون اخبارا عن المستقبل لان قوله انت طالق لا يدل على الاخبار عن صيرورتها موصوفة بالطلاق في المستقبل بل يفهم منه بصريحه ذلك وهو قوله ستصيرين طالقا في المستقبل لكنه لو صرح بذلك فانه لا يقع الطلاق فبما هو اضعف منه وهو قوله انت طالق اولى ان لا يقتضي وقوع الطلاق الثاني هذه الصيغ لو كانت اخبارا لكانت اما ان يكون كذبا او صدقا فان كانت كذبا فلا عبرة بها وان كانت صدقا فوقوع الطلاق اما ان يكون متوقفا على حصول هذه الصيغ او لا يكون فان كان متوقفا عليها فهو محال لان كون الخبر صدقا يتوقف على وجود المخبر عنه والمخبر عنه هاهنا هو وجود الطلاق فلو توقف حصول الطلاق على هذا الخبر لزم الدور وهو محال وان لم يكن متوقفا عليها فهذا الحكم لا بد له من سبب فسبب حصول ذلك السبب يقع الطلاق وان لم يوجد هذا الخبر ويعد ان عدم ذلك لا يوجد وان وجد هذا الخبر وذلك باطل بالاجماع فان قيل لا يجوز ان يكون ما يرد ذلك المؤثر يتوقف على هذه اللفظة قلت فهذه اللفظة ان كان شرطا لتاثير المؤثر في الطلاق وجب تقدمها على الطلاق لكنا بينا انا متى جعلناها خبرا صادقا لزم تقدم الطلاق عليها فيعود الدور الثالث قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن امر بالتطليق فيجب ان يكون قادرا على التطليق ومقدوره ليس الا قوله طلقت فدل على ان ذلك مؤثر في الطلاق الرابع لو اضاف الطلاق الى الرجعية وقع وان كان صادقا بدون الوقوع فثبت انه انشاء لا اخبار
القسم الثاني في المجاز المسئلة الاولى في اقسام المجاز المجاز اما ان يكون يقع في مفردات الالفاظ فقط او في مركباتها فقط او فيهما معا اما الذي يقع في المفردات فكاطلاق لفظ الاسد على الشجاع والحمار على البليد واما الذي يقع في المركب فهو ان يستعمل كل واحد من الالفاظ المفردة في موضوعه الاصلي لكن التركيب لا يكون مطابقا لما في الوجود كقوله اشاب الصغير وافنى الكبير كر الغداة غير مطابق لما عليه الحقيقة

فان المشيب يحصل بفعل الله تعالى لا بكر الغداة واما الذي يقع في المفردات والتركيب معا فكقوله احياني اكتحالي بطلعتك فانه استعمل لفظ الاكتحال في غير موضوعه الاصلي ولفظ الاحياء لا في موضوعه الاصلي ثم نسب الاحياء الى الاكتحال مع انه غير منتسب اليه وقد جاء في القران واخبار من الاقسام الثلاثة شيء كثير والاصوليون لم ينتبهوا للفرق بين هذه الاقسام الثلاثة وانما اخطأ الشيخ عبد القاهر النحوي رحمه الله المسئلة الثانية في اثبات المجاز المفرد والدليل عليه انهم يستعملون الاسد في الشجاع والحمار للبليد مع اعترافهم بان لفظي الاسد والحمار غير موضوعين لهما في اول الامر لهذين المعنيين بل انما اطلقا عليهما لما بين مفهوميهما وبين هذين الامرين من المشابهة ولا معنى للمجاز الا ذلك واحتج المخالف بان اللفظ لو افاد المعنى على سبيل المجاز فاما ان يفيده مع القرينة او بدون القرينة والاول باطل لانه مع القرينة المخصوصة لا يحتمل غيره فذلك يكون هو مع تلك القرينة حقيقة فيه لا مجازا وبدون تلك القرينة غير مفيدة اصلا فلا يكون لا حقيقة ولا مجازا فظهر ان على هذا التقدير لا يكون اللفظ مجازا لا حال القرينة ولا حال عدم القرينة والثاني ايضا باطل لان اللفظ لو افاد معناه المجازي بدون قرينة لكان حقيقة فيه لانه لا معنى للحقيقة الا ما يكون مستقلا بالافادة من دون القرينة والجواب ان هذا النزاع نزاع في العبارة ولنا ان نقول اللفظ الذي لا يفيد الا مع القرينة هو المجاز ولا نقول اللفظ مع القرينة حقيقة فيه لان دلالة القرينة ليست دلالة وضعية حتى يجعل المجموع لفظا واحدا دالا على المسمى المسئلة الثالثة في اقسام هذا المجاز والذي حصرناه منها اثنا عشر وجها احدها اطلاق اسم السبب على المسبب والاسباب اربعة القابل والصورة والفاعل والغاية فمثال تسمية الشيء باسم قابله قولهم سال الوادي ومثال التسمية باسم الصورة تسمية اليد بالقدرة ومثال التسمية باسم الفاعل حقيقة او ظنا تسميتهم المطر بالسماء ومثال التسمية باسم الغاية كتسميتهم العنب بالخمر والعقد بالنكاح وثانيها اطلاق اسم المسبب على السبب كتسميتهم المرض الشديد والمذلة العظيمة بالموت ويحتمل ان يكون وجه المجاز هاهنا ما بين الامرين من المشابهة ثم هاهنا بحثان الاول ان العلة الغائية حال كونها ذهنية علة العلة وحال كونها خارجية معلول العلة فقد حصلت لها علاقتا العلية والمعلولية وكل واحد منهما علة لحسن التجوز الا ان نقل اسم السبب الى المسبب احسن من العكس لان السبب المعين يقتضي المسبب المعين لذاته واما المسبب المعين فانه لا يقتضي لذاته السبب المعين على ما بينا الفرق بينهما في الكتب العقلية واذا كان كذلك كان اطلاق اسم المسبب على السبب اولى من العكس الثاني وهو ان العلة الغائية لما اجتمع فيها الوجهان السببية والمسببية كان استعمال اللفظ

المجاز فيهما او في ساير المواضع لاجتماع الوجهين وثالثها تسمية الشي باسم ما يشابهه
كتسمية الشجاع بالاسد والبليد بالحمار وهذا القسم على الخصوص هو المسمى بالمستعار
ورابعها تسمية الشي باسم ضده كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ويمكن ان يجعل ذلك من باب المجاز للمشابهة
لان جزاء السيئة يشبهها في كونها سيئة بالنسبة الى من وصل اليه ذلك الجزاء وخامسها
تسمية اسم الجزء باسم الكل كاطلاق لفظ العام مع ان المراد منه الخصوص وسادسها
تسمية الكل باسم الجزء كما يقال للزنجي انه اسود والاولى ان الجزء يلازم الكل اما الكل
فليس بلازم للجزء وسابعها تسمية امكان الشي باسم وجوده كما يقال للخمر الذي في الدن
انها مسكرة وثامنها اطلاق لفظ المشتق بعد زوال المشتق منه كقولنا للانسان
بعد فراغه من الضرب انه ضارب وتاسعها المجاورة كنقل اسم الراوية من الجمل الى
ما يحمل عليه من ظرف الماء وكتسمية الشراب باسم الكاس ويمكن جعله من باب المجاز
بسبب القابل وعاشرها المجاز بسبب ان اهل العرف تركوا استعماله فيما كانوا
يستعملونه فيه كالدابة اذا استعملت في الحمار فان قيل لفظ الدابة اما ان يكون
مجازا من حيث صار مستعملا في الفرس وحده او من حيث منع من استعماله في غيره
والاول من باب اطلاق اسم العام على الخاص فلا يكون قسما اخر والثاني باطل لان
المجازية كيفية عارضة للفظ من جهة دلالتها على المعنى لا من جهة عدم دلالتها
على الغير قلت لفظ الدابة اذا استعمل في الحمار والكلب كان ذلك مجازا بالنسبة الى
الوضع العرفي لانه يكون مستعملا في غير موضوعه الاصلي لعلاقة بينه وبين موضوعه
ويكون ذلك حقيقة بالنسبة الى الوضع اللغوي الا ان هذا المجاز من باب المشابهة
فلا يكون في الحقيقة قسما اخر وحادي عشرها المجاز بسبب الزيادة والنقصان
وقد ذكرنا مثالهما وبينا كيفية الحال فيهما وثاني عشرها تسمية المتعلق باسم المتعلق
كتسمية المعلوم علما والمقدور قدرة المسئلة الرابعة في ان المجاز لا يدخل
دخولا اوليا الا في اسماء الاجناس اما الحرف فلا يدخل فيه المجاز بالذات لان مفهومه
غير مستقل بنفسه بل لا بد وان يضم اليه شي اخر ليحصل الفايدة فان ضم الى ما ينبغي
ضمه اليه فهو حقيقة والا فهو مجاز في التركيب لا في المفرد واما الفعل فهو لفظ
دال على ثبوت شي لموضوع غير معين في زمان معين فيكون الفعل مركبا من المصدر
وغيره فما لم يدخل المجاز في المصدر استحال دخوله في الفعل الذي لا يفيد الا ثبوت
ذلك المصدر لشي واما الاسم فهو اما علم او مشتق او اسم جنس اما العلم فلا يكون
مجازا لان شرط المجاز ان يكون النقل لاجل علاقة بين الاصل والفرع وهي غير
موجودة في الاعلام واما المشتق فانما يتطرق المجاز الى المشتق منه
لا يتطرق الى المشتق الذي لا معنى له الا انه امر ما حصل له المشتق منه فاذا

المجاز لا يتطرق في الحقيقة الا الى اسماء الاجناس المسئلة الخامسة في ان
استعمال اللفظ في معناه المجازي يتوقف على السمع والدليل عليه ان لفظ الاسد
لا يستعار للرجل الشجاع الا لاجل المشابهة في الشجاعة لكن الرجل الشجاع كما
تشبه الاسد في شجاعته فقد تشبهه في صفات اخر كالبخر وغيره فلو كانت
المشابهة كافية في ذلك لجاز استعارة الاسد للابخر ولما لم يجز ذلك صح قولنا ولانهم
قد يطلقون النخلة على الرجل الطويل ولا يطلقونها على غير الانسان وذلك يدل
على اعتبار الاستعمال في المجاز واحتج المخالف بوجهين الاول انهم اتفقوا على ان
وجوه المجازات والاستعارات مما يحتاج في استخراجها الى مزيد الفطنة وما
يكون نقليا لا يكون كذلك الثاني انك اذا قلت رايت اسدا وعنيت به الشجاع
فالغرض منه التعظيم وذلك انما يحصل باعارة معنى الاسد له فانك لو اعطيته
الاسم دون المعنى لم يحصل التعظيم واذا كانت اعارة اللفظ تابعة لاعارة المعنى
واعارة المعنى حاصلة بمجرد قصد المبالغة وجب ان لا يتوقف استعمال اللفظ
المستعار على السمع والجواب عن الاول ان المستخرج بالفكر جهات تحسين المجاز
وعن الثاني ان هذه الاعارة ليست امرا حقيقيا بل امرا تقديريا فلم لا يجوز ان يمنع
الواضع منه في بعض المواضع دون البعض المسئلة السادسة في ان المجاز
المركب عقلي ومثاله في القران واخرجت الارض اثقالها وقوله تعالى ومما تنبت
الارض والاخراج والانبات غير مستند في نفس الامر الى الارض بل الى الله تعالى
وذلك حكم عقلي ثابت في نفس الامر نقله عن متعلقه الى غيره نقل الحكم العقلي لا اللفظ
لغوية فلا يكون هذا المجاز الا عقليا فان قيل لا نجوز ان يقال ان صيغة انبت واخرج
وضعت في اصل اللغة لما صدر الخروج والنبات من القادر فاذا استعملت في صدورها
من الارض فقد استعملت الصيغة في غير موضوعها فيكون هذا المجاز لغويا قلت
ان امثلة الافعال لا تدل البتة على خصوصية المؤثر والدليل عليه وجوه احدها
انه لو كان كذلك لكان المفهوم من لفظ اخرج ان القادر صدر عنه هذا الامر فيكون
مجرد قولنا اخرج خبرا وانما كان يلزم ان يتطرق اليه وحده التصديق والتكذيب
ومعلوم انه ليس كذلك وثانيها انه يصح ان يقال اخرجه القادر ولو كان القادر
جزءا من مفهوم اخرج لكان التصريح بذكر القادر تكريرا وثالثها هب انها
دالة على صدور الفعل عن القادر فاما عن القادر المعين فلا والا لزم حصول الاشتراك
اللفظي بحسب كل واحد من القادرين اذا ثبت هذا فنقول اذا اضيف ذلك الفعل الى
غير القادر الذي هو صادر عنه لم تكن الصيغة واقعة على غير مفهوماتها بل الالفاظ بل
الاسناد مفهومها الى غير ما هو مستند اليه فان قال قايل ما الفرق بين هذا
المجاز وبين الكذب قلنا الفرق بينهما هو القرينة وهي قد تكون حالية وقد تكون

مقابلة اما الحالية فهي ما اذا علم او ظن ان القايل لا يتكلم بالكذب فيعلم ان المراد ليس هو الحقيقة بل المجاز ومنها ان يقترن بالكلام هيات مخصوصة قايمة بالمتكلم داله على ان المراد ليس هو الحقيقة بل المجاز ومنها ان يعلم بسبب خصوص الواقعة انه لم يكن للمتكلم داع الى ذكر الحقيقة فيعلم ان المراد هو المجاز واما القرينة المقالية فهي ان يذكر المتكلم عقيب ذكر الكلام ما يدل على ان المراد من الكلام الاول غير ما اشعر به ظاهر اللفظ **المسألة السابعة** في جواز دخول المجاز في خطاب الله تعالى وخطاب رسوله الاكثرون جوزوه خلافا لابي بكر بن داود الاصفهاني **لنا** قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض فاقامه وجاء ربك وقد ثبت بالدليل انه لا يجوز ان يكون المراد منها ظواهرها فوجب صرفها الى غير ظواهرها وهو المجاز **واحتج** المخالف بامور **احدها** لو خاطب الله تعالى بالمجاز لجاز وصفه بانه متجوز ومستعير **وثانيها** ان المجاز لا ينبئ عن معناه بنفسه فورود القران به يقتضي الالتباس **وثالثها** ان العدول عن الحقيقة الى المجاز يقتضي العجز عن الحقيقة وهو على الله تعالى محال **ورابعها** ان كلام الله تعالى كله حق وكل حق فله حقيقة وكل ما كان له حقيقة فانه لا يكون مجازا **والجواب** عن الاول ان اسامي الله تعالى توقيفية وبتقدير كونها اصطلاحية لكن لفظ المتجوز يوهم كونه تعالى فاعلا ما لا ينبغي فعله وهو في حق الله تعالى محال **وعن الثاني** ان الالتباس مع القرينة الدالة على المراد محال **وعن الثالث** ان العدول عن الحقيقة الى المجاز لاغراض سنذكرها ان شاء الله تعالى **وعن الرابع** ان كلام الله تعالى كله حق بمعنى كونه صدقا لا بمعنى كون الفاظه باسرها مستعملة في موضوعاتها الاصلية **المسألة الثامنة** في الداعي الى التكلم بالمجاز العدول عن الحقيقة الى المجاز اما ان يكون لاجل اللفظ او لاجل المعنى او لهما معا اما الذي لاجل اللفظ فاما ان يكون لاجل جوهر اللفظ او لاجل احوال عارضة للفظ اما الاول فهو ان يكون اللفظ الدال على الشيء بالحقيقة ثقيلا على اللسان اما لاجل مفردات حروفه او لتنافر تركيبه او لثقل وزنه ويكون اللفظ المجازي عذبا فيترك الحقيقة الى هذا المجاز واما الثاني فهو ان يكون لاجل احوال عارضة للفظ فهو ان يكون اللفظ المجازي صالحا للشعر والسجع وساير اصناف البديع واللفظة الحقيقية لا تصلح لذلك واما الذي يكون لاجل المعنى فقد يترك الحقيقة الى المجاز للتعظيم والتحقير ولزيادة البيان ولتلطيف الكلام واما التعظيم فكما يقال سلام على المجلس العالي فانه يترك الحقيقة هنا لاجل الاجلال واما التحقير فكما يعبر عن قضاء الحاجة بالغايط الذي هو اسم للمكان المطمئن من الارض واما زيادة البيان فقد يكون لتقوية حال المذكور وقد يكون لتقوية الذكر اما الاول فكقوله رايت اسدا فانه لو قال رايت انسانا يشبه الاسد في الشجاعة

لم يكن المبالغة كما اذا قال رايت اسدا وتحقيق هذا الفرق مذكور في كتابنا في الاعجاز واما الثاني فهو المجاز الذي يذكر للتوكيد اما تلطيف الكلام فهو ان النفس اذا وقفت على كلام فلو وقفت على تمام المقصود لم يبق لها شوق اليه اصلا لان تحصيل الحاصل محال وان لم تقف على شيء منه اصلا لم يحصل لها شوق اليه فاذا عرفته من بعض الوجوه دون البعض فان القدر المعلوم يشوقها الى تحصيل العلم بما ليس بمعلوم فيحصل لها بسبب علمها بالقدر الذي علمته لذة وبسبب حرمانها عن الباقي الم فيحصل هناك لذات والام متعاقبة واللذة اذا حصلت عقيب الالم كانت اقوى وشعور النفس بها اتم اذا عرفت هذا فنقول اذا عبر عن الشيء باللفظ الدال عليه على سبيل الحقيقة حصل كمال العلم به فلا تحصل اللذة القوية اما اذا عبر عنها بلوازمها الخارجية عرف لا على سبيل الكمال فيحصل الحالة المذكورة التي هي كالدغدغة النفسانية فلاجل هذا كان التعبير عن المعاني بالعبارات المجازية الذ من التعبير عنها بالالفاظ الحقيقية **المسألة التاسعة** في ان المجاز غير غالب على اللغات قال ابو الفتح بن جني اكثر اللغة مجاز اما في الافعال فنحو قام زيد وقعد عمرو فان الفعل يفيد المصدر فقولك قام زيد معناه كان منه القيام اي هذا الجنس من الفعل والجنس يتناول جميع الافراد ومعلوم انه لم يكن منه جميع القيام لانه لا يجتمع لانسان واحد في وقت واحد ولا في مائة الف سنة القيام كله الداخل تحت الوهم **اقول** هذا ركيك لانه ظن ان المصدر لفظ دال على جميع اشخاص تلك الماهية وهو باطل بل المصدر لفظ دال على الماهية اعني القدر المشترك بين الواحد والكل والماهية من حيث هي هي لا تستلزم الوحدة ولا الكثرة واذا كان كذلك كان الفعل المشتق منه لا دلالة فيه لا على الكلية ولا على الوحدة وقال ايضا فقولك ضربت عمرا مجاز من جهة اخرى لانك انما ضربت بعضه لا جميعه ولهذا اذا احتاط الانسان قال ضربت راسه وهذا ايضا يكون مجازا او ذكر عند ما ضربت جانبا من جوانب راسه فقط **اعترض** ابو محمد بن متويه المتكلم عليه فقال المفهوم بالضرب جملة عمرو لا عضو منه **اقول** هذا الاعتراض ساقط لان ابن جني انما الزم المجاز في لفظ الضرب لا في لفظ المضروب والضرب عبارة عن احساس جسم لجسم حيوان بعنف والاحساس حكم يرجع الى الاجزاء لا الى الجملة بالاتفاق فكان الضرب بالحقيقة هو الجزء الممسوس فقط فسقط هذا الاعتراض **واقول** هنا وجوه اخر من المجازات المشابهة فاذا قلت ضربت زيدا فزيد ليس عبارة عن جملة البنية المشاهدة لانا نعلم ان زيدا هو الذي كان موجودا وقت ولادته ونعلم ان اجزاءه وقت شبابه اكثر مما كانت وقت ولادته ولا اشكال ان زيدا هو تلك الاجزاء الباقية من اول حدوثه الى اخر فنائه وتلك الاجزاء قليلة فاذا المسمى بزيد هو تلك الاجزاء فاذا قلت ضربت زيدا فلعل هذا الاحساس

ص

ما وقع على تلك الاجزا فيكون الكلام مجازا من هذا الوجه وايضا اذا قلت رايت زيدا
كان الكلام ايضا مجازا لان المرئي منه لونه وسطحه وليس زيد عبارة عن هذا القدر بل عنه
وعن الاجزا الحاملة فيه وسائر الاعراض القائمة به مع ان شيا منها غير مرئي فكان
الكلام مجازا من هذا الوجه ههنا دقيقة اخرى وهي ان هذه المجازات من باب المجاز
العقلي لانك اذا قلت رايت زيدا او ضربت عمرا فصيغتا رايت وضربت مستعملتان
في موضوعهما الاصليين فلا تكونان مجازا واما لفظة زيد فمفهوم الاعلام فلا تكون مجازا
فلم يبق الا ان المجاز واقع في النسبة فيكون مجازا عقليا المسئلة العاشرة
في ان المجاز خلاف الاصل والدليل عليه وجوه احدها ان اللفظ اذا تجرد عن القراين
فاما ان يحمل على حقيقته او على مجازه او عليهما او على واحد منهما والثلاثة الاخيرة
باطلة فتعين الاول اما قلنا انه لا يجوز حمله على مجازه لان شرط الحمل على المجاز حصول
القرينة فان الواضع لو امر بحمل اللفظ عند تجرده عن ذكر المعنى كان حقيقة فيه
اذ لا معنى للحقيقة الا ذلك واما انه لا يجوز حمله عليهما معا فظاهر لان الواضع لو قال
احملوه عليهما معا كان اللفظ حقيقة في ذلك المجموع ولو قال احملوه اما على هذا او
على ذاك كان مشتركا بينهما واما انه لا يجوز ان يحمل على واحد منهما لا بعينه فعلى هذا
التقدير يكون اللفظ عند تجرده من المجملات لا من المستعملات واذا بطلت هذه
الثلاثة تعين القسم الاول وهو المطلوب وثانيها ان المجاز لا يتحقق الا عند نقل اللفظ
من شي الى شي لعلاقة بينهما وذلك يستدعي امورا ثلاثة وضعه في الاصل ثم نقله الى الفرع
لعلة النقل واما الحقيقة فانها تكفي فيها امر واحد وهو وضعه الاصلي ومعلوم ان
الذي يتوقف على شي واحد اغلب وجودا من الذي يتوقف على ذلك الشي وعلى شيين
اخرين معه وثالثها ان واضع اللفظ للمعنى انما وضعه له ليكتفي به في الدلالة عليه
اذا استعمل فيه وكانه قال اذا سمعتموني اتكلم بهذا الكلام فافهموا الى هذا المعنى
واذا تكلمت به فتكلموا بالمعنى به هذا المعنى فكل من تكلم بالمعنى يجب ان يعني به ذلك
المعنى وهذا يستدعي افهام السامع عند ذكر المعنى دون غيره فهو مجاز فيه ولو اراده
ذكر به المجاز لكانت حقيقة ولم يكن مجازا ورابعها الاجماع من الكل على ان الاصل في الكلام
هو الحقيقة وروي عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال ما كنت اعرف معنى الفاطر حتى
اختصم الي اعرابيان في بير فقال احدهما فطرتها اي اخترعتها وما الاصمعي ما كنت
اعرف الدهاق حتى سمعت جارية بدوية تقول اسقني دهاقا اي ملانا فههنا
استدلوا بالاستعمال على الحقيقة فلولا انهم عرفوا ان الاصل في الكلام الحقيقة
والا لما جاز لهم ذلك وخامسها لو لم يكن الاصل في الكلام الحقيقة لكان الاصل اما
ان يكون هو المجاز وهو باطل بالاجماع من الامة او لا يكون واحدا منهما اصلا وحينئذ
يتردد كل كلام الشرع بين الامرين فيصير الكل مجملا وهو باطل بالاجماع ويلزم

ان يصير كلما نتكلم به في العرف مجملا لتردد تلك الالفاظ بين حقايقها ومجازاتها ولو كان
الكل مجملا لما فهمنا المراد في شي من الالفاظ الا بعد الاستفسار وطلب تعيين المراد ولما
كان ذلك باطلا علمنا ان الاصل في الكلام هو الحقيقة فرع اذا دار اللفظ بين الحقيقة
المرجوحة والمجاز الراجح فايهما اولى فعند ابي حنيفة الحقيقة المرجوحة اولى وعند
ابي يوسف المجاز الراجح اولى ومن الناس من قال يحصل التعارض لان كل واحد منهما راجح
على الاخر من وجه ومرجوح من وجه اخر فيحصل التعارض القسم الثالث
في المباحث المشتركة بين الحقيقة والمجاز المسئلة الاولى في انه لا بد للفظ بالنسبة
الى المعنى من ان يخلو عن كونه حقيقة ومجازا اما في الاعلام فظاهر واما في غيرها فالوضع
الاول ليس بحقيقة ولا مجاز لان الحقيقة استعمال اللفظ في موضوعه الاصلي فالحقيقة
لا تكون حقيقة الا اذا كانت مسبوقة بالوضع الاول والمجاز هو المستعمل في غير موضوعه
الاصلي فيكون هو ايضا مسبوقا بالوضع الاول فثبت ان شرط كون اللفظ حقيقة او
مجازا حصول الوضع الاول فالوضع الاول وجب ان لا يكون حقيقة ولا مجازا المسئلة
الثانية في ان اللفظ الواحد هل يكون حقيقة ومجازا معا اما بالنسبة الى معنيين مختلفين
فلا شك في جوازه واما بالنسبة الى معنى واحد فاما ان يكون بالنسبة الى وضعين او الى
وضع واحد اما الاول فجايز لان لفظ الدابة بالنسبة الى الحمار حقيقة بحسب الوضع
اللغوي ومجاز بحسب الوضع العرفي واما الثاني فهو محال لامتناع اجتماع النفي والاثبات
من الجهة الواحدة المسئلة الثالثة في ان الحقيقة قد تصير مجازا وبالعكس فالحقيقة
اذا قل استعمالها صارت مجازا عرفيا والمجاز اذا كثر استعماله صار حقيقة عرفية
المسئلة الرابعة في ان اللفظ متى كان مجازا فلا بد ان يكون حقيقة في غيره ولا ينعكس
اما الاول فلان المجاز هو المستعمل في غير موضوعه الاصلي فهذا تصريح بانه وضع في الاصل
لمعنى اخر فاللفظ متى استعمل في ذلك الموضوع كان حقيقة فيه واما الثاني فلان المجاز هو
المستعمل في غير موضوعه الاصلي لمناسبة بينهما وليس يلزم من كون اللفظ موضوعا لمعنى
ان يصير موضوعا لشي اخر بينه وبين الاول مناسبة المسئلة الخامسة فيما به تنفصل
الحقيقة عن المجاز الطرق المذكورة منها صحيحة ومنها فاسدة اما الصحيحة فنقول الفرق
بين الحقيقة والمجاز اما ان يقع بالتنصيص او بالاستدلال اما التنصيص فظاهر واما الاستدلال فمن وجوه احدها
ان يسبق المعنى الى افهام جماعة اهل اللغة عند سماع اللفظ من دون قرينة فيعلم انها
حقيقة فيه فان السامع لولا انه اضطر من قصد الواضع الى تعيينهم وضع اللفظة لذلك
المعنى لما سبق الى فهمه ذكر المعنى دون غيره وثانيها ان اهل اللغة اذا ارادوا افهام غيرهم
معنى اقتصروا على عبارات مخصوصة واذا عبروا عنه بعبارات اخرى لم يقتصروا
عليها بل ذكروا معها قرينة فيعلم ان الاول حقيقة اذ لولا انه استقر في قلوبهم استحقاق
تلك اللفظة لذلك المعنى لما اقتصروا عليها وثالثها اذا علقت الكلمة بما يستحيل تعليقها

به علم أنها في أصل اللغة غير موضوعة له فيعلم أنها مجاز فيه كقوله تعالى واسأل القرية ورابعها أن يضعوا اللفظ لمعنى ثم يتركوا استعماله إلا في بعض مجازاته ثم استعملوه بعد ذلك في غيره فنعلم علمنا كونه مجازا عرفيا مثل استعمال لفظ الدابة في الحمار فالحاصل أن الأولين للحقيقة والآخرين للتمييز أما الفروق الضعيفة فقد ذكر الغزالي رحمه الله وجوها أربعة أحدها أن الحقيقة جارية على الاطراد إذ قولنا عالم لما صدق على ذي علم واحد صدق على كل ذي علم والمجاز ليس كذلك فإنه ليس لنا أن نقول واسأل البساط وهذا ضعيف لأن الدعوى العامة لا تصح بالمثال الواحد وأيضا إن أراد باطراد الحقيقة استعمالها في جميع موارد نص الواضع فالمجاز أيضا كذلك لأنه يجوز استعماله في جميع موارد نص الواضع فلا يبقى بينهما فرق البتة وإن أراد استعمال الاسم في غير موضع نص الواضع لكونه مشاركا للمنصوص عليه في المعنى فهذا هو القياس وعندنا لا قياس في اللغات سلمنا جواز القياس في اللغة لكن دعوى اطراد الحقيقة ممنوع لأن الحقيقة لا تطرد في مواضع كثيرة الأول أن يمنع منه العقل كلفظ الدليل عند من يقول إنه حقيقة في فاعل الدلالة فإنه لا يمكن استعماله في غير الدلالة لا جرم لم يحسن استعماله في حق الله سبحانه وتعالى إلا مقيدا والثاني أن يمنع السمع منه كتسمية الله تعالى بالفاضل والجواد والسخي فإنها ممنوعة شرعا مع حصول الحقيقة فيه والثالث أن يمنع منه اللغة كامتناع استعمال الأبلق في غير الفرس فإن أهل اللغة عندهم أن الأبلق موضوع للملون بلونين بشرط كونه فرسا فمقول الحوزة في كل مجاز لا يطرد لا يكون سببه عدم اطراده ذلك وحينئذ لا يمكن الاستدلال بعدم الاطراد على كونه مجازا وثانيها قال الغزالي رحمه الله عليه امتناع الاشتقاق دليل كون اللفظ مجازا فإن الأمر لما كان حقيقة في القول اشتق منه الآمر والمأمور ولما لم يكن حقيقة في الفعل لم يوجد منه الاشتقاق وهذا أيضا ضعيف لما تقدم أن الدعوى العامة لا تصح بالمثال الواحد ولأنه ينتقض بقولهم البليد حمار والجمع حمر وعكسه أن الرائحة حقيقة في معناها ولم يشتق منها الاسم وثالثها أن تختلف صيغة الجمع على الاسم فيعلم أنه مجاز في أحدهما إذ الأمر الحقيقي يجمع على أوامر فإذا أريد به الفعل جمع على أمور وهو ضعيف لأن اختلاف الجمع لا يشعر البتة بكون اللفظ حقيقة في معناه أو مجازا ورابعها أن المعنى الحقيقي إذا كان متعلقا بالغير فإذا استعمل فيما لا تعلق له بشيء كان مجازا كالقدرة إذا أريد بها الصفة كان متعلقا بالمقدور وإذا أطلق على النبات الحسن لم يكن له متعلق فيعلم كونه مجازا فيه وهذا أيضا ضعيف لاحتمال أن يكون اللفظ حقيقة فيهما ويكون لأحد مفهوميه متعلق دون الآخر والله أعلم

الباب السابع في التعارض الحاصل بين أحوال الألفاظ

اعلم أن الخلل في فهم مراد المتكلم ينبني على خمسة احتمالات في اللفظ أحدها احتمال الاشتراك وثانيها احتمال النقل بالعرف أو الشرع وثالثها احتمال المجاز ورابعها احتمال الإضمار وخامسها احتمال التخصيص فإن قيل لم ترك احتمال الاقتضاء قلت الاقتضاء إثبات شرط يتوقف عليه وجود المذكور ولا يتوقف عليه تحصيل اللفظ لغة كقول القائل اصعد السطح فإنه يقتضي نصب السلم لكن نصب السلم يتوقف عليه وجود الصعود ولا يتوقف عليه تحصيل اللفظ وإنما قلنا إن الخلل في الفهم لا يحصل إلا عند هذه الخمسة لأنه إذا انتفى احتمال الاشتراك والنقل كان اللفظ موضوعا لمعنى واحد وإذا انتفى احتمال المجاز والإضمار كان المراد باللفظ ما وضع له وإذا انتفى احتمال التخصيص كان المراد باللفظ جميع ما وضع له فلا يبقى عند ذلك خلل في الفهم واعلم أن التعارض بين هذه الاحتمالات يقع من عشرة أوجه لأنه يقع التعارض بين الاشتراك وبين الأربعة الباقية ثم بين النقل وبين الثلاثة الباقية ثم بين المجاز وبين الوجهين الباقيين ثم بين الإضمار والتخصيص فكان المجموع عشرة المسألة الأولى إذا وقع التعارض بين الاشتراك والنقل فالنقل أولى لأن عند النقل يكون اللفظ حقيقة مفردة في جميع الأوقات إلا أنه في بعض الأوقات مفرد بالإضافة إلى معنى وفي بعض الأوقات مفرد بالإضافة إلى معنى آخر والمشترك مشترك في كل الأوقات فكان الأول أولى فإن قيل بل الاشتراك أولى من وجوه أحدها أن الاشتراك لا يقتضي نسخ وضع سابق والنقل يقتضيه والاشتراك أولى من النسخ على ما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى فوجب أن يكون أولى مما لا يحصل إلا عند حصول النسخ وثانيها أن الاشتراك ما أنكره أحد من العلماء المعتبرين والنقل أنكره كثير من المحققين فالاشتراك أولى وثالثها أن الاشتراك إما أن يوجد معه القرينة أو يوجد لا مع القرينة فإن حصلت القرينة معه عرف المخاطب المراد على التعيين وإن لم يوجد القرينة معه تعذر عليه العمل فيتوقف وعلى التقديرين لا يحصل الخطأ في العمل أما في النقل فربما لا يعرف النقل الجديد فيحمله على المفهوم الأول فيقع الغلط في العمل ورابعها أن الاشتراك يمكن حصوله بوضع واحد فإن المتكلم قد يحتاج إلى التكلم بالكلام المجمل فيقول الواضع وضعت هذه اللفظة لهذا ولهذا بالاشتراك أما النقل فموقوف على وضعه أولا على شيء ثم على وضع جديد والموقوف على الأمر الواحد أولى من الموقوف على الأمور الكثيرة وخامسها أن السامع قد يسمع استعمال اللفظ في المعنى الأول وفي المعنى الثاني ولا يعرف أنه نقل من المعنى الأول إلى الثاني فيظنه مشتركا فيحصل فيه كل مفاسد الاشتراك مع مفاسد أخر وهي جهله بكون اللفظ منقولا مع جميع المفاسد الحاصلة من النقل وسادسها أن المشترك أكثر وجودا من المنقول فلو كانت المفاسد الحاصلة من المشترك أكثر لكان الواضع مرجحا ما هو أكثر مفسدة على ما هو أقل مفسدة وإنه غير جائز والجواب أن الشرع إذا نقل اللفظ من معناه اللغوي إلى معناه الشرعي فلا بد وأن يشتهر ذلك النقل وأن يبلغه إلى حد التواتر وعلى هذا التقدير يزول المفاسد المذكورة المسألة الثانية إذا وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز فالمجاز أولى لوجهين

الاول ان المجاز اكثر في الكلام من الاشتراك والكثرة امارة الظن في محل الشك الثاني
ان اللفظ الذي له مجاز ان تجرد عن القرينة حمل على الحقيقة وان لم يتجرد عنها حمل
على المجاز فلا يخلو عن فهم المراد والمشترك لا يتبين منه المراد عند التجرد عن القرينة
فان قيل بل الاشتراك اولى لوجوه احدها ان السامع للمشترك ان سمع القرينة معه علم
المراد عينا فلا خطأ وان لم يسمع توقف وحينئذ لا يحصل الا محذور واحد وهو الجهل
بمراد المتكلم واما اللفظ المحمول على المجاز بالقرينة فقد يسمع اللفظ ولا يسمع القرينة
فحينئذ يحمل على الحقيقة فيحصل محذوران احدهما الجهل بمراد المتكلم والثاني اعتقاد
ما ليس بمراد مرادا وثانيها ان الاشتراك يحصل بوضع واحد على ما تقدم بيانه واما
المجاز فيتوقف على وجود الحقيقة وعلى وجود ما يصلح ان يكون مجازا وعلى العلاقة
التي لاجلها حسن جعله مجازا وعلى تعذر الحمل على الحقيقة وما يتوقف على شيء واحد
اولى مما يتوقف على اشياء وثالثها ان اللفظ المشترك اذا دل دليل على تعذر احد
مفهوميه يتعين منه كون الاخر مرادا والحقيقة اذا دل الدليل على تعذر العمل
بها لا يتعين منه مجاز فيجب حمله عليه ورابعها ان اللفظ المشترك يفيد ان المراد منه
هذا او ذاك ودلالة اللفظ على هذا القدر من المعنى حقيقة لا مجاز والحقيقة راجحة على
المجاز فالاشتراك راجح على المجاز وخامسها ان صرف اللفظ الى المجاز يقتضي نسخ
الحقيقة وحمله على الاشتراك لا يقتضي ذلك فكان الاشتراك اولى وسادسها ان المخاطب
في صورة الاشتراك يبحث عن القرينة لانه بدون القرينة لا يمكنه العمل فيبعد احتمال الخطأ
اما في صورة المجاز فقد لا يبحث عن القرينة لانه بدون القرينة يمكنه العمل فيقرب احتمال الخطأ
وسابعها ان الفهم في صورة الاشتراك يحصل بادنى القرائن لان ذلك كاف في الرجحان اما في صورة
المجاز فلا يحصل رجحان المجاز الا بقرينة قوية جدا لان اصالة الحقيقة لا تترك الا بقرينة
تعادلها في القوة او تزيد عليها والجواب ان هذه الوجوه معارضة بما ذكرناه في
الباب المتقدم من فوائد المجازات المسألة الثالثة اذا وقع التعارض بين الاشتراك
والاضمار فالاضمار اولى لان الاجمال الحاصل بسبب الاضمار مختص ببعض الصور والاجمال
الحاصل بسبب الاشتراك عام في كل الصور فكان الاشتراك اخل بالفهم فان قلت
الاضمار يفتقر الى ثلاث قرائن قرينة تدل على اصل الاضمار وقرينة تدل على موضع الاضمار وقرينة
تدل على نفس المضمر والمشترك يفتقر الى قرينة واحدة فكان الاضمار اكثر اخلالا بالفهم قلت
هذا ينعكس لان الاضمار يحتاج الى ثلاث قرائن في صورة واحدة والمشترك يحتاج الى قرائن
في صور متعددة تنفي بعضها معارضا للبعض على ان الاضمار من باب الايجاز والاختصار
فهو من محاسن الكلام قال عليه السلام اوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصارا
وليس المشترك كذلك المسألة الرابعة اذا وقع التعارض بين الاشتراك والتخصيص
فالتخصيص اولى لان التخصيص خير من المجاز على ما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى والمجاز

اولى

خير من الاشتراك على ما تقدم فالتخصيص خير من الاشتراك لا محالة المسألة الخامسة
اذا وقع التعارض بين النقل والمجاز فالمجاز اولى لان النقل يحتاج الى اتفاق اهل اللسان
على نسخ الوضع وذلك متعذر او متعسر والمجاز يحتاج الى قرينة تمنع المخاطب عن فهم
الحقيقة وذلك متيسر فكان المجاز اظهر فان قلت ما ذكرتم يعارض شيئا اخر وهو انه اذا ثبت
النقل فهم كل واحد مراد المتكلم بحكم الوضع فلا يبقى خلل في الفهم والمجاز اذا اخرجت
الحقيقة فربما خفي وجه المجاز او تعذر طريقه فيقع الخلل في الفهم قلت ما ذكرتموه
يعارضه شيئان اخران احدهما ان الحقيقة تعين على فهم المجاز لان المجاز لا يتم الا اذا كان
بين الحقيقة والمجاز اتصال وفي صورة النقل اذا خرج المعنى الاول بقرينة لم يبق اللفظ
المنقول اليه فكان المجاز اقرب الى الفهم من هذا الوجه الوجه الثاني ان في المجاز ما ذكرناه
من الفوائد وليس في النقل ذلك فكان المجاز اولى المسألة السادسة اذا وقع
التعارض بين النقل والاضمار فالاضمار اولى والدليل عليه ما ذكرناه من ان المجاز اولى
المسألة السابعة اذا وقع التعارض بين النقل والتخصيص فالتخصيص اولى
لان التخصيص خير من المجاز على ما سيأتي والمجاز خير من النقل على ما تقدم فالتخصيص خير
من النقل المسألة الثامنة اذا وقع التعارض بين المجاز والاضمار فهما سواء لان
كل واحد منهما محتاج الى قرينة تمنع المخاطب عن فهم الظاهر وكما يتوقع وقوع
الخفاء في تعيين المضمر كذلك يتوقع وقوع الخفاء في تعيين المجاز فان قلت الحقيقة تعين
على فهم المجاز فكان اولى قلت الحقيقة تعين على فهم الاضمار لانه لا بد ان يسقط
من الكلام شيء يدل عليه الباقي المسألة التاسعة اذا وقع التعارض بين المجاز
والتخصيص فالتخصيص اولى لوجهين الاول ان في صورة التخصيص اذا لم يقف على
القرينة يجريه على عمومه فيحصل مراد المتكلم وغير مراده وفي صورة المجاز اذا لم
يقف على القرينة يجريه على الحقيقة فلا يحصل مراد المتكلم ويحصل غير مراده الثاني
ان في صورة التخصيص ينعقد اللفظ دليلا على كل الافراد فاذا خرج البعض بدليل
بقي معتبرا في الباقي ولا يحتاج فيه الى تأمل واجتهاد وفي صورة المجاز ينعقد اللفظ
دليلا على الحقيقة فاذا خرجت الحقيقة بقرينة احتيج في صرف اللفظ الى المجاز الى نوع
تأمل واستدلال فكان التخصيص ابعد عن الاشتباه المسألة العاشرة اذا وقع
التعارض بين الاضمار والتخصيص فالتخصيص اولى والدليل عليه ان التخصيص خير من المجاز
والمجاز والاضمار سيان فيلزم ان يكون التخصيص خيرا من الاضمار فروع الاول انك
ستعرف ان شاء الله ان النسخ تخصيص في الازمان فحينئذ رجحان التخصيص على الاشتراك
انما اردنا به التخصيص في الاعيان اما لو وقع التعارض بين الاشتراك والنسخ فالاشتراك
اولى لان النسخ يحتاط فيه ما لا يحتاط في تخصيص العام الا يرى انه يجوز تخصيص العام
بخبر الواحد والقياس ولا يجوز نسخ العام بهما والعلة فيه ان الخطاء بعد النسخ يصير

كالباطل وهو التخصيص لا يصير كالباطل فلا جرم لم يحتاط في النسخ ما لا يحتاط في التخصيص
الثاني اللفظ إذا دار بين التواطؤ والاشتراك فالتواطؤ أولى لأن قسمي اللفظ المتواطئ
واحد والقدر رواج في محاله وقسمي المشترك ليس بواحد فالإفراد أولى من الاشتراك على ما
تقدم بيانه الثالث إذا وقع التعارض بين أن يكون مشتركا بين علمين وبين معنيين
كان جعله مشتركا بين علمين أولى لأن الأعلام إنما تطلق على الأشخاص المخصوصة كزيد
وعمرو وأما أسماء المعاني فإنها تتناول المسمى أين كان فكان إخلال الفهم بجعله
مشتركا بين علمين أقل إخلالا أولى الرابع جعل اللفظ مشتركا بين علم ومعنى أولى من
جعله مشتركا بين معنيين لأن الإخلال الحاصل عند الاشتراك بين العلم والمعنى أقل مما
عند الاشتراك بين المعنيين الخامس اللفظ إذا تناول الشيء بجهة الاشتراك وبجهة
التواطؤ كان اعتقاد أنه استعمل بجهة التواطؤ أولى بيانه أن لفظ الأسود يتناول
القار والزنجي بالتواطؤ ويتناول القار والرجل المسمى بالأسود بالاشتراك فإذا وجد
شخص أسود اللون وكان يسمى بالأسود ثم أطلق عليه لفظ الأسود فاعتقاد أنه أطلق
هذا الاسم باعتبار كونه ملونا أولى لأن الإطلاق بهذا الاعتبار إطلاق بجهة التواطؤ
والإطلاق بجهة اللقب إطلاق بجهة الاشتراك والتواطؤ أولى من الاشتراك فكان
ذلك أولى **الباب الرابع في تفسير حروف يحتاج**
الحاجة في الفقه إلى معرفة معانيها **المسألة الأولى** في أن الواو
العاطفة لمطلق الجمع قال أبو علي الفارسي أجمع نحاة البصرة والكوفة على أنها
للجمع المطلق وذكر سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه أنها للجمع المطلق وقال بعضهم إنها
للترتيب لنا وجوه **الأول** أن الواو قد تستعمل فيما يمتنع حصول الترتيب فيه كقولهم
تقاتل زيد وعمرو ولو قيل تقاتل زيد فعمرو أو تقاتل زيد ثم عمرو لم يصح والأصل في الكلام
الحقيقة فوجب أن يكون حقيقة في غير الترتيب فوجب أن لا يكون حقيقة في الترتيب
دفعا للاشتراك **الثاني** لو اقتضت الواو الترتيب لكان قوله رأيت زيدا وعمرا بعده
تكريرا ولكان قوله رأيت زيدا وعمرا قبله متناقضا ولما لم يكن كذلك بالإجماع صح قولنا
فإن قلت يجوز أن يكون الشيء بإطلاقه لا يفيد حكما ثم إذا انضاف إليه شيء آخر يفيد غير ما كان
عليه كقولك زيد في الدار يفيد الجزم فإذا أدخلت عليه الهمزة فقلت أزيد في الدار صار
للاستفهام مقطوعا عن الجزم **قلت** حاصل هذا السؤال أن قوله قبله أو بعده كالمعارض
لمقتضى الواو إلا أن المعارض خلاف الأصل فما لم يضطر إليه وجب أن لا يكون **الثالث** قوله
تعالى في البقرة ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وفي الأعراف وقولوا حطة وادخلوا
الباب سجدا والقصة واحدة وقوله واسجدي واركعي مع الراكعين مع أن من شرعها
تقديم الركوع وقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله وقوله تعالى
وتقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف والسارق والسارقة فاقطعوا والزاني والزانية

فاجلدوا ولم يثبت في هذه المواضع لا يفيد الترتيب **الرابع** السيد إذا أمر عبده بشراء اللحم
والخبز لم يفهم منه الترتيب **الخامس** روي عنه عليه السلام أنه قيل له بم نبدأ في السعي
بين الصفا والمروة فقال ابدءوا بما بدأ الله به ولو كان الواو للترتيب لما اشتبه
ذلك على أهل اللسان ولما احتيج في بيان وجوب الابتداء بالصفا إلى الاستدلال بأنه
مذكور أولا فوجب أن لا يقع به البداية **السادس** لو كان الواو للترتيب لوجب أن
القائل إذا قال رأيت زيدا وعمرا ثم علم أنه رآهما معا أن يكون كاذبا وبالإجماع ليس كذلك
السابع قال أهل اللغة واو العطف في الأسماء المختلفة كواو الجمع والتثنية في الأسماء المتماثلة
وإنهم لما لم يمكنوا من جمع الأسماء المختلفة بواو الجمع استعملوا فيها واو العطف ولما كان
قولهم جاءني الزيدان وجاءني الزيدون يفيد الاشتراك في الحكم ولا يفيد الترتيب فيه فكذا
القول في واو العطف **فإن قلت** واو العطف وواو الجمع يجوز أن يشتركا في إفادة الاشتراك
وواو العطف تختص بفائدة زائدة وهي الترتيب **قلت** إنهم نصوا على أن فائدة أحدهما عين
فائدة الأخرى وذلك يبطل الاحتمال المذكور **احتج المخالف** بأمور **أحدها** أن واحدا قام
عند رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال من أطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى
فقال عليه السلام بئس الخطيب أنت قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى ولو كان الواو للجمع المطلق
لما افترق الحال بين ما علمه الرسول عليه السلام وبين ما قاله الرجل وعن عمر رضي الله عنه أنه كان
شاعر يقول كفى الشيب والإسلام للمرء ناهيا فقال عمر رضي الله عنه لو قدمت الإسلام
على الشيب لأجزتك وهذا يدل على أن التأخير في اللفظ يدل على التأخير في الرتبة وروي
أن الصحابة قالوا لابن عباس رضي الله عنهم لم تأمرنا بالعمرة قبل الحج وقد قال الله تعالى وأتموا
الحج والعمرة لله وهم كانوا فصحاء العرب فدل أنهم فهموا من الواو الترتيب **وثانيها** إذا
قال الرجل لامرأته التي لم يدخل بها أنت طالق وطالق طلقت طلقة واحدة ولم تلحقها الثانية
ولولا أن الواو يقتضي الترتيب وإلا لحقتها الثانية كما إذا قال لها أنت طالق
طلقتين **وثالثها** إذا قال رأيت زيدا وعمرا فالترتيب مستقل بسبب والترتيب في الوجود
صالح له فوجب حمله عليه مسألة الآن ذكر الحكم سببا آخر **ورابعها** أن الترتيب على سبيل
التعقيب وضعوا له الفاء والترتيب على سبيل التراخي وضعوا له ثم ومطلق الترتيب
وهو القدر المشترك بين هذين النوعين معنى معقول فلا بد له من لفظ يدل عليه وما ذاك إلا
الواو **فإن قلت** الجمع المطلق معنى معقول أيضا فلا بد له من لفظ يدل عليه وما ذاك إلا
الواو **قلت** لما حصل التعارض وجب الترجيح وهو معنا وذلك لأنا لو جعلناه للترتيب المطلق
كان معنى الجمع المطلق جزء من المسمى لا محالة لجاز جعله مجازا فيه بسبب الملازمة أما لو
جعلناه للجمع المطلق لم يكن الترتيب المطلق لازما له فلا يمكن جعله مجازا فيه لعدم الملازمة
والجواب عن الأول أن الواو في قوله من يعص الله ورسوله لا يفيد الترتيب لأن معصية
الله ومعصية رسوله لا ينفك أحدهما عن الأخرى فهذا ما يدل على فساد قولكم أولى

بل السبب فيه أن قوله ومن يعص الله ورسوله أفراد لذكر الله تعالى عن ذكر غيره فكان
أدخل في التعظيم وأما أثر عمر رضي الله عنه فهو محمول على أن الأدب أن يكون المقدم
في الفضيلة مقدما في الذكر وأما أثر ابن عباس فهو معارض بأمر ابن عباس إياهم بتقديم
العمرة على الحج **وعن الثاني** أن السبب في أن المطلقة الثانية لا يلحقها الطلاق الثاني
ليس تفسيرا للكلام الأول والكلام الأول تام فبانت به وأما إذا قال أنت طالق
طلقتين فالقول الأخير في حكم البيان للأول فكان الكلام بآخره **وعن الثالث**
أن الابتداء بالذكر لما كان دليلا على الترتيب لم يكن بنا حاجة إلى جعل الواو للترتيب
وعن الرابع أن ما ذكرتموه من الترجيح معارض بوجوه أخر وهو أن الحاجة إلى
التعبير عن المعنى الأعم أشد من الحاجة إلى التعبير عن المعنى الأخص لأنه حيث يحتاج إلى ذكر الأخص
يحتاج إلى ذكر الأعم لا محالة ضمنا وقد يحتاج إلى ذكر الأعم حيث لا يحتاج إلى ذكر الأخص البتة
فكانت الحاجة إلى ذكر الأعم أشد **المسألة الثانية** الفاء للتعقيب على حسب
ما يصح فلو قال دخلت بغداد فالبصرة فإذا التعقيب على ما يمكن لا على ما يمتنع وإنما قلنا
إنها للتعقيب لإجماع أهل اللغة عليه ومنهم من استدل عليه بأنها لو لم تكن للتعقيب
لما دخلت على الجزاء إذا لم يكن بلفظ الماضي والمضارع لكنها دخلت فدل على التعقيب بيان [في الهامش: الماضي]
الملازمة أن جزاء الشرط قد يكون بلفظ الماضي كقوله من دخل داري أكرمته وقد يكون
بلفظ المضارع كقوله من دخل داري يكرم وقد يكون لا بهاتين اللفظتين فحينئذ لا بد من
ذكر الفاء كقوله من دخل داري فله درهم **وقول الشاعر**
من يفعل الحسنات الله يشكرها فقد أنكره المبرد وزعم أن الرواية الصحيحة من يفعل
الخير فالرحمن يشكره وإذا وجب دخول الفاء على الجزاء وثبت أن الجزاء لا بد أن يحصل عقيب
الشرط علمنا أن الفاء تقتضي التعقيب **واحتج المنازع** بأمور **أحدها** أن الفاء جاءت في كتاب
الله تعالى لا بمعنى التعقيب كقوله تعالى لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب والإسحات
لا يكون عقيب الافتراء بل يتراخى إلى الآخرة وقال تعالى وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا
فرهان مقبوضة مع أن ذلك قد لا يحصل عقيب المداينة **وثانيها** أن الفاء قد يدخل على لفظ
التعقيب ولو كانت الفاء للتعقيب لما جاز ذلك **وثالثها** أن التعقيب في الأخبار به
وعند الفاء الشرط كذلك والفاء مغاير للتعقيب **والجواب** عن الكل أن ما ذكرتموه
استدلال في مقابلة النص فلا يقدح فيه وقولنا إليه وجب حمل ما ذكروه أولا على المجاز وثانيا
على التوكيد وأما الثالث ففيه بحث دقيق ذكرناه في كتاب المحرر في حقائق النحو
المسألة الثالثة لفظة في للظرفية محققا أو مقدرا أما المحقق فكقولهم
زيد في الدار وأما المقدر فكقوله تعالى ولأصلبنكم في جذوع النخل لتمكن المصلوب على الجذع
تمكن الشيء في المكان وقولنا فلان في الصلاة وشك في هذه المسألة من هذا الباب على
سبيل التشبيه ومن الفقهاء من قال إنها للسببية كقوله عليه السلام في النفس المؤمنة

مائة من الإبل وهو ضعيف لإجماع أهل اللغة على ما ذكرناه ثم إن المرجع في هذا الباب
إليهم **المسألة الرابعة** المشهور أن لفظة من ترد لابتداء الغاية كقوله سرت
من البلد إلى السوق وللتبعيض كقوله باب من حديد وللتبيين كقوله تعالى فاجتنبوا
الرجس من الأوثان وقد تجيء صلة في الكلام كقولك ما جاءني من أحد والحق عندي أنها للتمييز
فقولك سرت من الدار إلى السوق ميزت مبدأ السير عن غيره وقولك باب من حديد ميزت
الشيء الذي يكون منه الباب عن غيره وقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الأوثان ميزت
الرجس الذي يجب اجتنابه عن غيره وكذلك قولك ما جاءني من أحد ميزت الشيء الذي
نفيت عنه المجيء **وأما إلى** فهي لانتهاء الغاية وقيل إنها مجملة لأنها في قوله تعالى وأيديكم
إلى المرافق تفيد دخول الغاية وفي قوله ثم أتموا الصيام إلى الليل تفيد خروجها وهذا
ضعيف لأن هذه اللفظة إنما تكون مجملة لو كانت موضوعة لدخول الغاية وعدم دخولها
على سبيل الاشتراك لكنا بينا أن اللفظ لا يجوز أن يكون مشتركا بالنسبة إلى وجود الشيء
وعدمه بل الحق أن الغاية إن كانت متميزة عن ذي الغاية بمفصل حسي كما في الليل والنهار
وجب خروجها وإن لم تكن متميزة عنها بمفصل حسي كما في اليد والمرفق وجب دخولها
لأنه ليس بعض المقادير أولى من بعض فليس تقدير القدر الذي يجب إخراجه من المرفق
عن وجوب الغسل بقدر مقدار أولى من تقديره بما هو زائد أو أنقص **المسألة الخامسة**
الباء إذا دخلت على فعل يتعدى بنفسه كقوله وامسحوا برؤوسكم تقتضي التبعيض
خلافا لأبي حنيفة وأجمعنا على أنها إذا دخلت على فعل لا يتعدى بنفسه كقولك كتبت
بالقلم ومررت بزيد فإنها لا تقتضي إلا مجرد الإلصاق **لنا** أنا نعلم بالضرورة العرفية
أن قال مسحت يدي بالمنديل وبالحائط وبين أن يقال مسحت المنديل والحائط في أن
الأول يفيد التبعيض والثاني يفيد الشمول **احتج المخالف** بأمرين **الأول** أن القائل إذا قال
مررت بزيد وكتبت بالقلم وطفت بالبيت عقلوا منه إلصاق الفعل بالمفعول به فدل
على أن مقتضى اللفظ ليس إلا إلصاق الفعل بالمفعول **الثاني** أن ابن جني ذكر أن من
قال إن الباء للتبعيض فهو شيء لا يعرفه أهل اللغة **والجواب** عن الأول أن قولهم مررت
بزيد وكتبت بالقلم إنما أفاد ذلك لأنه لا يتعدى بنفسه فلا يجوز أن يقال مررت زيدا وكتبت
القلم فلا جرم أفاد ما قالوه بخلاف ما ذكرناه وأما الطواف فهو عبارة عن الدوران
حول جميع البيت ولهذا لا يسمى من دار على بعضه طائفا بخلاف ما نحن فيه فإن من مسح بعض
الرأس يسمى ماسحا **وعن الثاني** أن الشهادة على النفي غير مقبولة ولأن لحظ ابن جني
بالدليل الظاهر الذي ذكرناه **المسألة السادسة** لفظة إنما للحصر خلافا
لبعضهم لنا ثلاثة أوجه **أحدها** أن الشيخ أبا علي الفارسي حكى ذلك في كتاب الشيرازيات عن
النحاة وصوبهم فيه وقوله حجة **وثانيها** التمسك بقول الأعشى ولست بالأكثر
منهم حصى وإنما العزة للكاثر **وبقول الفرزدق** أنا الذائد الحامي الذمار وإنما

بل ابغ عن احسابكم ابا او مثلي ه ولو حمل اياها هنا على الحصر لما حصل مقصود الشاعر
وثالثها ان كلمة ان تقتضي الاثبات وما تقتضي النفي فعند تركيبهما وجب ان يبقى كل واحد
منهما على الاصل لان الاصل عدم التغيير فاما ان يقول كلمة ان تقتضي ثبوت غير المذكور
وكلمة ما تقتضي نفي المذكور وهو باطل بالاجماع او يقول كلمة ان تقتضي ثبوت المذكور وكلمة
ما تقتضي نفي غير المذكور وهذا هو الحصر وهو المراد واحتج المخالف بقوله انما
المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واجمعنا على ان من ليس كذلك فهو مؤمن
ايضا والجواب عنه انه محمول على المبالغة الباب

التاسع في كيفية الاستدلال بخطاب الله تعالى وخطاب رسوله عليه السلام على الاحكام

المسئلة الاولى في انه لا يجوز ان يتكلم الله ورسوله بشيء ولا يعني به شيئا والخلاف فيه مع الحشوية لنا وجهان
احدها ان التكلم بما لا يعني به شيئا هذيان وهو نقص والنقص على الله محال وثانيها ان
الله تعالى وصف القران بكونه هدى وشفاء وبيانا وذلك لا يحصل بما لا يفهم معناه
واحتج المخالف بامور احدها انه جاء في القران ما لا يفيد كقوله كهيعص وما يشبهه
وقوله تعالى كانه رؤس الشياطين وقوله فصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك
عشرة كاملة وقوله عشرة كاملة لا يفيد فائدة زائدة وقوله فاذا نفخ في الصور نفخة واحدة
وقوله لا تتخذوا الهين اثنين وثانيها ان الوقف على قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله
واجب ومتى كان كذلك لزم القول بان الله تعالى قد تكلم بما لا يفهم منه شيئا بيان الاول
ان الوقف لو لم يحصل هناك بل وقفنا على قوله والراسخون في العلم فاذا ابتدانا بقوله يقولون
امنا كان المراد منه قائلين امنا به كل من عند ربنا ويصير ذكر عائدا الى المذكورات
السابقة فيصير المعنى كان الله تعالى قال والراسخون في العلم قالوا امنا به كل من عند
ربنا وذلك غير جائز على الله تعالى فثبت ان الوقف على قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله
واجب واذا ثبت ذلك ظهر انا لا نعلم تاويل المتشابهات وثالثها ان الله تعالى
خاطب العرب بلغة العرب مع انهم لا يفهمون منها شيئا فاذا جاز ذلك فليجز مطلقا
والجواب عن الاول ان لاهل التفسير فيها اقوالا مشهورة والحق انها اسماء السور
واما رؤس الشياطين فلان العرب كانوا يستقبحون ذكر المتخيل فضربوا به
المثل في القبح واما قوله عشرة كاملة فذلك للتاكيد وهو الجواب ايضا عن سائر الايات
وعن الثاني ان موضع الوقف قوله والراسخون في العلم وما ذكروه من الاشكال فجوابه انه
عام خص منه البعض بدليل العقل لامتناع رجوع ذكر الضمير الى الله تعالى وعن الثالث
ان للعرب طريقا الى معرفة الخطاب وذلك بالرجوع الى العرب المسئلة الثانية في انه
لا يجوز ان يعني بكلامه خلاف ظاهره ولا يدل عليه والخلاف فيه مع المرجئة
لنا ان اللفظ الخالي عن البيان ابدا يكون بالنسبة الى غير ظاهره مهملا وقد بينا ان التكلم

بالمهمل غير جائز على الله تعالى فان قيل ان عنيت بالمهمل ما لا فائدة فيه البتة فلا نسلم
ان الامر كذلك لانه تعالى اذا تكلم بما ظاهره يقتضي الوعيد مع انه لا يريد ذلك حصل منه
تخويف الفساق والتخويف يمنعهم من الاقدام فقد حصلت هذه الفائدة وان عنيت انه
لا يحصل منه فائدة الافهام فهو مسلم لكن لم قلتم ان ما يكون كذلك فانه غير جائز على
الله تعالى فان هذا اول المسئلة والجواب لو جوزنا هذا الباب لما بقي الاعتماد على شيء من
خبر الله تعالى وخبر رسوله عليه السلم لانه لا خبر الا ويحتمل ان يكون المقصود منه امرا وراء
الافهام ومعلوم ان ذلك ظاهر الفساد المسئلة الثالثة في ان الاستدلال بالخطاب
هل يفيد القطع ام لا فمنهم من انكره وقال لان الاستدلال بالادلة اللفظية مبني على
مقدمات ظنية والمبني على المقدمات الظنية ظني فالاستدلال بالخطاب لا يفيد الا الظن
وانما قلنا انه مبني على مقدمات ظنية لانه مبني على نقل اللغات ونقل النحو والتصريف
وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والاضمار والتخصيص والتقديم والتاخير والناسخ
والمنسوخ والمعارض وكل ذلك امور ظنية اما ان نقل اللغات ظني فلان المرجع فيه
الى ائمة اللغة واجمع العقلاء على انهم ما كانوا بحيث يقطع بعصمتهم فقولهم لا يفيد
الا الظن وتمام الكلام في هذا المقام قد تقدم ه واما النحو والتصريف فالمرجع فيه الى
الاشعار المنقولة الا ان التمسك بتلك الاشعار مبني على مقدمتين ظنيتين احدهما ان
هذه الاشعار رواتها الاحاد ورواية الاحاد لا تفيد الا الظن وايضا فان
الذين رووها رووا بعضها مرسلا لا مسندا والمرسل غير مقبول عند الاكثرين اذا كان
خبرا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فكيف اذا كان خبرا عن شخص لا يؤبه به ولا
يلتفت اليه وثانيهما انه هب انه صح هذا الشعر عن ذلك الشاعر لكن لم قلت ان
ذلك الشاعر لا يلحن اقصى ما في الباب انه عربي لكن العربي قد يلحن في العربية كما يلحن
الفارسي في الفارسية والذي يؤيد هذا الاحتمال ان الادباء لحنوا اكابر شعراء الجاهلية
كامرء القيس وطرفة ولبيد وغيرهم من شعراء الجاهلية واذا كانوا معترفين بانهم قد
لحنوا فكيف يجوز التعويل في تصحيح الالفاظ واعرابها على قولهم وذكر القاضي ابو الحسن
علي بن عبد العزيز الجرجاني في الكتاب الذي صنفه في الوساطة بين المتنبي وخصومه
ان امرء القيس اخطا في قوله يا راكبا بلغ اخواننا من كان من كندة او وائل ه فنصب
بلغ وفي قوله ه فاليوم اشرب غير مستحقب اثما من الله ولا واغل ه فسكن اشرب وقوله
لها متنتان خظاتا كما اكب على ساعديه النمر ه فاسقط النون من خظاتا بغير
اضافة وقول لبيد تراك امكنة اذا لم ارضها او يرتبط بعض النفوس حمامها ه فسكن
يرتبط لا علة له فيه وقول طرفة يا لك من قبرة بمعمر خلا لك الجو فبيضي واصفري
ونقري ما شئت ان تنقري   قد رفع الفخ فماذا تحذري ه فحذف النون
وقول الاعشى كما نرقعها وقد مزقت واتسع الخرق على الراقع ه فسكن نرقع

وقول الفرزدق وعض زمان يا ابن مروان لم يدع من المال الا مسحتا او مجلف
فضم مجلفا وقول ذي الخرق الطهوي اتاني كلام الثعلبي ابن ديسق ففي اي هذا ويله يتترع
تقول الخنا وابغض العجم ناطقا الى ربنا صوت الحمار اليجدع فادخل الالف واللام على الفعل
وقول روبة اقفرت الوعثا والعثاعث من بعد هم والبرق البرارث جمع برث
وقوله ايضا قد شفها اللوح بمازول ضيق بفتح البا وهذه واشباهها كثيرة

وقد جرى بين الفرزدق وبين عبد الله بن الحضرمي في اقراء ذي الخندق في قوله
فلو كان عبد الله مولى هجوته ولكن عبد الله مولى مواليا بفتح البا
من موالي خاف الحجر وجرى ذكر من عنبسة الفيل النحوي حين قال فيه
لقد كان في معدان والفيل شاغل لعنبسة الراوي على القصائدا

وكان القدما يعيبون اشعار الاوايل من لحن وغلط واحالة وفساد معنى وقال الاصمعي
في الكميت انه جرمقاني من جرامقة الشام لا يحتج بشعره وما انكر من شعر الطرماح
ولحن فيه ذو الرمة ثم ان القاضي عبد العزيز اطال في هذا المعنى وفي القدر الذي اوردناه كفاية
ومن اراد الوقوف عليه فليطالع كتاب القاضي عبد العزيز وعند هذا نقول المرجع في
نحو اللغات والنحو والتصريف الى هو لا الادبا واعتماد هم في تصحيح الصحيح منها
وافساد الفاسد على اقوال هو لا الاكابر من شعر الجاهلية والمخضرمين ثم ان الادبا
قد حوا فيهم وبينوا لحنهم وخطاهم في اللفظ والمعنى والاعراب ومع هذا كيف يمكن
الرجوع الى قولهم والاستدلال بشعرهم انتهى ما في الكتاب ان يقال هذه الاغاليط نادرة
والنادر لا عبرة به لكنا نقول النادر لا يقدح في الظن لكنه لا شك في انه يقدح في اليقين
لقيام الاحتمال في كل واحد واحد من الالفاظ والاعرابات انه ذلك اللحن النادر ويثبت
ان المقصد لا ينتهي في نحو اللغة والنحو والتصريف الظن والظن الثاني عدم الاشتراك
فان بتقدير الاشتراك يجوز ان يكون مراد الله تعالى من هذا الكلام غير هذا المعنى الذي
اعتقدناه لكن نفي الاشتراك ظني الظن الثالث عدم المجاز فان حمل اللفظ على حقيقته
انما يتعين لو لم يكن محمولا على مجازه لكن عدم المجاز ظني الظن الرابع انه لا بد من عدم النقل
فان بتقدير ان ينقله الشرع او العرف يعلو من معناه اللغوي الى معنى اخر كان المراد هو المنقول
اليه لا ذلك الاصل الظن الخامس انه لا بد من عدم الاضمار فانه لو كان الحق هو الاضمار لكان
المراد هو ذلك الذي يدل عليه اللفظ بعد الاضمار لا هذا الظاهر الظن السادس
عدم التخصيص فان بتقديره ظاهر الظن السابع عدم الناسخ ولا شك في كونه محتملا في
الجملة وبتقدير وقوعه لم يكن الحكم باقيا الظن الثامن عدم التقديم والتاخير ووجهه ظاهر
الظن التاسع نفي المعارض العقلي فانه لو قام دليل قاطع عقلي على نفي ما اشعر به ظاهر النقل
فالقول بهما محال لاستحالة وقوع النفي والاثبات معا او ارتفاعهما محالا لاستحالة عدم النفي والاثبات
والقول بترجيح النقل على العقل محال لان العقل اصل النقل فلو كذبنا العقل لكنا كذبنا اصل

النقل ومتى كذبنا اصل النقل فقد كذبنا النقل فتصحيح النقل بتكذيب العقل يستلزم تكذيب
النقل فعلمنا انه لا بد من ترجيح دليل العقل على النقل فاذا راينا دليلا نقليا فانما نعرف دليلا عند
السلامة من هذه الوجوه التسعة ولا يمكن العلم بحصول السلامة عنها الا اذا فتشنا بجهدنا
واجتهدنا فلم نجدها لكنا نعلم ان الاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود لا يفيد الا الظن
فثبت ان التمسك بالدلايل النقلية مبني على مقدمات ظنية والمبني على الظني ظني وذلك
لا شك فيه فالتمسك بالدلايل اللفظية لا يفيد الا الظن فان قلت المكلف اذا سمع دليلا نقليا
فلو حصل فيه شي من هذه المطاعن لوجب في حكم الله تعالى ان يطلعه على ذلك قلت القول بالوجوب
على الله تعالى مبني على قاعدة الحسن والقبح العقليين وقد تقدم القول فيهما سلمناه لكنا نقطع
بانه لا يجب على الله تعالى ان يطلعه على ذلك فانا نجد كثيرا من العلما يسمعون اية او خبرا ثم انهم لا يعرفون
ما فيه من وجوه ولا يعرفون نصرتها من الاختلافات التي ذكرناها واشكال ذلك ظاهر ولو كان
ذلك واجبا لما كان الامر كذلك وعلمنا ضعف هذا العذر وثمة وجوه اخر من الفساد ذكرناها في
الكتب الكلامية واعلم بان الانصاف انه لا سبيل الى استفادة اليقين من هذه الدلايل اللفظية
الا اذا اقترنت بها قراين تفيد اليقين سوا كانت تلك القراين مشاهدة او كانت منقولة الينا
بالتواتر المسئلة الرابعة في كيفية الاستدلال بالخطاب الخطاب اما ان يدل على
الحكم بلفظه او بمعناه او لا يكون كذلك لكنه بحيث لو ضم اليه شي اخر لصار المجموع دليلا على الحكم
القسم الاول ما يدل عليه بلفظه وقد عرفت انه يجب حمل اللفظ على الحقيقة وعرفت ان الحقيقة
ضربان اصلية وهي اللغوية وطارية وهي العرفية او الشرعية فان كان الخطاب وضعه في اللغة
في شي وفي العرف في شي اخر وجب ان يحمل على العرفي لانه يكون حقيقة في المعنى اللغوي وانه يكون مشتركا بينهما
وان صار مجازا في المعنى اللغوي وجب حمله على العرفي لانه هو المتبادر الى الفهم ويجب مثل هذا
في الاسم المنقول الى معنى شرعي فالحاصل ان الخطاب يجب حمله على المعنى الشرعي ثم العرفي ثم اللغوي
الحقيقي ثم المجازي وان خاطب الله طايفتين بخطاب هو حقيقة عند احدهما في شي وعند الاخرى
في شي اخر وجب ان يحمل كل واحد منهما على ما يفهمانه لانه يلزم ان يقال ان الله تعالى خاطبه بما هو
غير ظاهر عنده مع عدم القرينة القسم الثاني ما يكون بحيث لو ضم اليه شي اخر لصار المجموع
دليلا على الحكم وذلك الذي يضم اليه اما ان يكون دليلا شرعيا وهو نص او اجماع او قياس
او يكون ذكر شهادة حال المتكلم فهذه وجوه اربعة احدها ان يضم الى النص نص اخر
فيصير مجموعهما دليلا على الحكم وله مثالان الاول ان يدل احد النصين على الحكم
والثاني على المقدمة فيحصل المطلوب كقوله تارك المامور به عاص لقوله تعالى افعصيت
امري والعاصي يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها الثاني
ان يدل احد النصين على ثبوت حكم الشي ويدل النص الاخر على ان بعض ذلك الحكم لاحدهما
يوجب القطع بان باقي الحكم ثابت للثاني كقوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا فهذا
يدل على ان مدة الحمل والرضاع ثلثون شهرا وقوله والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين

فهذا يدل على ان مدة الرضاع سنتان فيلزم ان يكون مدة الحمل ستة اشهر **وثانيها** ان يضم الى النص اجماع كما اذا دل النص على ان الاخ لا يرث ودل الاجماع على ان الخالة بمثابته **وثالثها** ان يضم الى النص قياس كما اذا دل النص على حرمة الربوا في البر ودل القياس على ان التفاح بمثابته **ورابعها** ان يضم الى النص شهادة حال المتكلم كما اذا كان كلام الشرع مترددا بين الحكم العقلي والشرعي فحمله على الشرعي اولى لانه عليه السلم بعث لبيان الشرعيات لا لبيان ما يستقل العقل بادراكه هذا اذا كان الخطاب مترددا بينهما اما اذا كان ظاهرا في احدهما فيجب الترجيح بالكل **المسئلة الخامسة** في الخطاب الذي لا يمكن حمله على ظاهره وهذا الخطاب اما ان يكون خاصا او عاما فان كان خاصا وكان حقيقة في شيء ثم وجدت قرينة تصرفه عنه فاما ان تدل القرينة على ان المراد ليس ظاهره خرج الظاهر عن ان يكون مرادا فيجب حمله على المجاز ثم المجاز اما ان يكون واحدا او كثيرا فان كان واحدا حمل اللفظ عليه من غير افتقار الى دلالة اخرى صونا للكلام عن الالغاء وان كان اكثر من واحد فاما ان يدل دليل في واحد معين على انه مرادا وعلى انه ليس بمراد او لا يدل دليل في واحد معين على كونه مرادا او على كونه غير مراد فان دل دليل على انه مراد تعين وان دل على انه غير مراد فان بقي الا وجه واحد حمل عليه وان بقي اكثر من واحد كان القول فيه كما اذا لم يوجد الدليل على كونه مرادا ولا على كونه غير مراد وهذا هو القسم الثالث فنقول وجوه المجاز اما ان يكون محصورة او غير محصورة فان لم يكن محصورة قال القاضي عبد الجبار لا بد من دلالة تدل على المراد لانه لا يجوز ان يريد بها الجميع مع تعذر حصرها علينا قال ابو الحسين ولقائل ان يقول انه اراد بها كلها على البدل لان ذكرها ممكن مع فقد الادلة ومع نقل الحصر فانه تعالى لو اوجب علينا ذبح بقرة فانا نكون مخيرين في ذبح اي بقرة شينا وان لم يمكننا حصر البقر فاما من لا يجوز ان يراد بالكلمة الواحدة معنيان مختلفان فيجب على مذهبه انه لا بد من دلالة تدل على المراد بعينه لان اللفظ ما وضع للتخيير اما اذا كانت وجوه المجاز محصورة فان كان البعض اقوى من الباقي حمل على الاقوى رعاية لزيادة القوة وان تساوت حمل اللفظ عليها باسرها اما على الكل او على البدل اما على الكل فانه ليس حمل اللفظ على البعض اولى من الباقي واما على البدل فلان الخطاب ليس بعام حتى يحمل على الجميع هذا على قول من يجوز استعمال اللفظ المشترك في مفهومه فاما من لا يجوزه فانه يقول لا بد من البيان **القسم الثاني** هو ان يدل دليل على ان غير الظاهر مراد فذلك الدليل اما ان يعين ذكر الغير او لا يعينه فان عينه وجب حمله عليه وان لم يعينه كان القول فيه كما في القسم الاول **القسم الثالث** وهو ان يدل الدليل على ان ظاهر الخطاب مراد وغير ظاهره مراد فان كان ذكر الغير معينا وجب الحمل عليه فيكون اللفظ موضوعا لهما من جهة اللغة ومن جهة الشرع او نحو

بالكلمة من نفي وان لم يعين ذكر الغير فالكلام فيه كما في القسم الاول اما اذا كان الخطاب عاما فان تجرد عن القرينة حمل على العموم وان لم يتجرد فهذا يقع على وجوه **احدها** ان يدل الدليل او القرينة على ان المراد ظاهره وغير ظاهره معا فان كان ذكر الغير معينا حمل اللفظ عليه على التفصيل المذكور وان لم يكن معينا فالكلام فيه كما في الخاص اذا دلت الدلالة على ان المراد غير ظاهره **وثانيها وثالثها** ان يدل الدليل على ان المراد ليس ظاهره وان المراد غير ظاهره فهنا لا بد وان يوجد الدليل على البعض لانه اذا لم يكن المراد ظاهره جاز ان يكون المراد بعض ما يتناوله وجاز ان يكون المراد شيئا اخر لم يتناوله الخطاب فاذا لم يصح اجتماعهما فلا بد من دليل يعين المراد **ورابعها** ان يدل الدليل على ان بعضه مراد وهذا لا يقتضي خروج البعض الاخر عن ان يكون مرادا لانه لا ينافي ذكره فان دل على ان المراد انما هو البعض خرج البعض الاخر عن كونه مرادا لان ذكر البعض صار هو كمال المراد **وخامسها** ان يدل الدليل على ان بعضه ليس بمراد وحينئذ يخرج عن كونه مرادا ويبقى ما عداه تحت ذكر الخطاب **المسئلة السادسة** في ان ثبوت حكم الخطاب اذا ساوله على وجه المجاز لا يدل على انه المراد بالخطاب مثاله قوله تعالى او لامستم النساء فان قيام الدلالة على جواز التيمم على المجامع وهو الذي يتناوله اسم الملامسة على طريق الكناية هل يدل على انه هو المراد بالاية وذهب الكرخي وابو عبد الله البصري الى انه واجب وعندنا انه ليس بواجب **لنا** ان المقتضي لاجراء الاية على ظاهرها موجود والمعارض الموجود هو ثبوت حكم الخطاب فيما يتناوله على وجه المجاز لا يصلح معارضا لاحتمال ثبوته بدليل اخر فوجب اجراء الاية على ظاهرها **واحتجوا** بان ثبوت الحكم في صورة المجاز لا بد له من دليل ولا دليل سوى هذا الظاهر والا لنقل واذا حمل الظاهر على مجازه وجب ان لا يحمل على حقيقته لامتناع استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه **والجواب** لا نسلم انه لا دليل سوى هذا اللفظ الظاهر **قوله** لو وجد لنقل **قلنا** لعلهم استغنوا بالاجماع عن نقله والله اعلم بالصواب

تم الكتاب في اللغات والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد واله اجمعين

الكلام في الاوامر والنواهي وهو مرتب على مقدمة وثلثة اقسام اما المقدمة ففيها ثلث مسايل **المسئلة الاولى**

اتفقوا على ان لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص واختلفوا في كونه حقيقة في غيره فزعم بعض الفقهاء انه حقيقة في الفعل ايضا والجمهور على انه مجاز فيه وزعم ابو الحسين انه مشترك بين القول المخصوص وبين الشيء وبين الصفة وبين الشان والطريق والمختار انه حقيقة في القول المخصوص فقط **لنا** اجمعنا على انه حقيقة في القول المخصوص فوجب ان لا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك ومن الناس من استدل على انه

ليس حقيقة في الفعل بامور احدها لو كان لفظ الامر حقيقة في الفعل لاطرد فكان يسمى
الاكل امرا والشرب امرا وثانيها انه لو كان كذلك لكان يشتق للفاعل اسم الامر وليس كذلك
لا فرق بين من اكل او شرب لا يسمى آمرا وثالثها ان الامر له لوازم لم يوجد شيء منها في الفعل فوجب
ان لا يكون الامر حقيقة في الفعل بيان ذلك ان الامر يدخل فيه الوصف بالمطيع
والعاصي وضده النهي ويمتنع منه الخرس والسكوت لانهم يسمون المجنون والاخرس
والساكت ان يقال وجد منهم امر وعدوا الامر مطلقا من اقسام الكلام كما عدوا
الخبر مطلقا منه وكل ذلك ينافي كون الامر حقيقة الا في القول ورابعها انه يصح
نفي الامر عن الفعل فيقال انه ما امر به ولكنه فعله وهذه الوجوه ضعيفة اما الاول
فلانا لا نسلم ان من شان الحقيقة الاطراد وقد تقدم بيان هذا المقام سلمناه لكن لا نسلم انه يقال
للاكل والشرب امر وعن الثاني ما تقدم في باب المجاز ان الاشتقاق غير واجب في
كل حقيقة وعن الثالث ان العرب انما حكموا بتلك الصفات في الامر بمعنى القول
فان ادعيتم انهم حكموا به في كل ما يسمى امرا فهو ممنوع وعن الرابع لا نسلم انهم جوزوا
نفيه مطلقا واحتج القائلون بانه حقيقة في الفعل بوجهين احدها ان اهل
اللغة يستعملون لفظ الامر في الفعل والظاهر من الاستعمال الحقيقة بيان الاستعمال
القرآن والشعر والعرف اما القرآن فقوله تعالى حتى اذا جاء امرنا وفار
التنور والمراد منه العجائب التي فعلها الله تعالى وقوله تعالى تجري بامر الله
واراد به الفعل وقوله تعالى وما امر فرعون برشيد وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر
وقوله تجري في البحر بامره وقوله مسخرات بامره واما الشعر فقوله
لامر ما يسود من يسود واما العرف فقول العرب في خبر الزباء لامر ما جدع
انفه ويقولون امر فلان مستقيم وامره غير مستقيم واعماله وطرائقه وافعاله
ويقولون هذا امر عظيم كما يقولون خطب عظيم ورايت من فلان امرا هالني يعني
الفعل واما ان الاصل في الاطلاق الحقيقة فقد تقدم وثانيها انه قد خولف بين جمع الامر
بمعنى القول وبين جمعه بمعنى الفعل فيقال في الاول اوامر وفي الثاني امور والاشتقاق
علامة الحقيقة واحتج ابو الحسين على قوله بان من قال هذا امر لم يدرك السامع انه يعني
بهذا الامر اي الامور اراد فاما اذا قال هذا امر بالفعل او امر فلان مستقيم او تحرك هذا الجسم
لامر او جاء زيد لامر عقل السامع من الاول القول ومن الثاني الشان ومن الثالث ان
الجسم تحرك لشيء ومن الرابع ان زيدا جاء لغرض من الاغراض وتوقف الذهن عند السماع
يدل على انه متردد بين الكل والجواب عن الاول لا نسلم استعمال اللفظ في الفعل
من حيث انه فعل اما قوله تعالى حتى اذا جاء امرنا وفار التنور فلم لا يجوز ان يكون المراد
منه القول او الشان والفعل يطلق عليه اسم الامر لعموم كونه شانا لا لخصوص
كونه فعلا او امرا وكذا الجواب عن الآية الثانية واما قوله تعالى وما امر فرعون

برشيد فلم لا يجوز ان يكون المراد هو القول بل الاظهر ذلك لما تقدم من قوله فاتبعوا
امر فرعون اي اطاعوه فيما امرهم به سلمنا انه ليس المراد هو القول فلم لا يجوز ان يكون
المراد شانه وطريقته واما قوله تعالى وما امرنا الا واحدة فيقول لا يجوز اجراؤه
على الظاهر اما اولا فلانه يلزم ان يكون فعل الله واحدا فهو باطل واما ثانيا فلانه يقتضي
ان يكون كل فعل الله لا يحدث الا كلمح البصر في السرعة واما قوله تعالى تجري في البحر
مسخرات بامره فلا يجوز حمل الامر ههنا على الفعل لان الجري والتسخير انما حصلا
بقدرته لا بفعله فوجب حمله على الشان والطريق سلمنا ان لفظ الامر مستعمل في الفعل
فلم قلتم انه حقيقة فيه فان قلت لان الاصل في الكلام الحقيقة قلنا والاصل عدم الاشتراك
على ما تقدم وقد تقدم بيانه انه اذا كان اللفظ دائرا بين الاشتراك والمجاز فالمجاز
اولى والجواب عن الثاني لم لا يجوز ان يكون الامور جمعا للامر بمعنى الشان لا بمعنى
الفعل سلمناه لكن لا نسلم ان الجمع من علامات الحقائق على ما تقدم بيانه واما ما
احتج به ابو الحسين فهو بناء على تردد الذهن عند سماع تلك اللفظة بين تلك المعاني
وذلك ممنوع فان الذي يزعم انه حقيقة في القول يمنع من ذلك التردد اللهم اذا وجدت
قرينة مانعة من حمل اللفظ على غير القول كما اذا استعمل في موضع لا يليق به
القول فحينئذ يصير ذلك قرينة في ان المراد منه غير القول المسألة الثانية
ذكروا في حد الامر بمعنى القول وجوها احدها ما قاله القاضي ابو بكر وارتضاه جمهور
الاصحاب انه القول المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به وهذا خطأ اما اولا
فلان لفظي المامور والمامور به مشتقان من الامر فيمتنع تعريفهما الا بالامر
فلو عرفنا الامر بهما لزم الدور واما ثانيا فلان الطاعة عند اصحابنا موافقة الامر
وعند المعتزلة موافقة الارادة فالطاعة على قول اصحابنا لا يمكن تعريفها الا بالامر
فلو عرفنا الامر بها لزم الدور وثانيها ما ذكره اكثر المعتزلة وهو ان الامر قول القائل
لمن هو دونه افعل او ما يقوم مقامه وهذا خطأ من وجوه الاول انا لو قدرنا
ان الواضع ما وضع لفظة افعل لشيء اصلا حتى كانت هذه اللفظة من المهملات
ففي تلك الحالة لو تلفظ الانسان بها مع من هو دونه لا يقال فيه انه امر ولو انها صدرت
عن النائم والساهي او على سبيل انطلاق اللسان بها اتفاقا او على سبيل الحكاية لا يقال
فيه انه امر ولو قدرنا ان الواضع وضع بازاء معنى الامر لفظة فعلت وبازاء معنى الخبر
لفظة افعل لكان المتكلم بلفظة فعلت آمرا والمتكلم بلفظة افعل مخبرا فعلمنا
ان تحديد ماهية الامر بالصيغة المخصوصة باطل الثاني ان المطلوب تحديد ماهية
الامر من حيث انه امر وهي حقيقة لا تختلف باختلاف اللغات فان التركي قد يامر وينهى
وما ذكروه لا يتناول الا الالفاظ العربية فان قلت قوله او ما يقوم مقامه احتراز
عن هذا الاشكال الذي ذكرتموها قلت قوله او ما يقوم مقامه يعني به كونه قائما

مقامه في الدلالة على كونه طالبا للفعل او يعني به شيئا آخر فان كان المراد هو الثاني
فلا بد من بيانه وان كان المراد هو الاول صار معنى حد الامر هو قول القائل لمن دونه
افعل وما يقوم مقامه في الدلالة على طلب الفعل واذا ذكرناه على هذا الوجه
كان قولنا الامر هو اللفظ الدال على طلب الفعل كافيا وحينئذ يقع التعرض
لخصوص صيغة افعل ضايعا **الثالث** انا سنبين ان شاء الله تعالى ان الرتبة غير
معتبرة واذا ثبت فساد هذه الحدود فنقول **الصحيح** ان يقال الامر طلب الفعل
بالقول على سبيل الاستعلاء ومن الناس من لم يعتبر هذا القيد الاخير **المسئلة**
الثانية في ماهية الطلب اعلم ان تصور ماهية الطلب حاصل لكل العقلا
على سبيل الاضطرار فان من لم يمارس شيئا من الصنائع العلمية ولم يعرف الحدود
والرسوم قد يامر وينهى ويدرك تفرقة بديهية بين طلب الفعل وطلب الترك
وبينهما وبين المفهوم من الخبر ويعلم ان ما يصلح جوابا لاحدهما لا يصلح جوابا عن الاخر
ولولا ان ماهية الطلب متصورة تصورا بديهيا والا لما جاز ذلك ثم نقول معنى الطلب
ليس نفس الصيغة لان ماهية الطلب لا تختلف باختلاف النواحي والامم ولو كان يحصل
في الصيغة التي وضعوها للخبر ان يضعوها للامر وبالعكس فماهية الطلب ليست
نفس الصيغة ولا شيئا من صفاتها بل هي ماهية قايمة بقلب المتكلم تجري مجرى علمه
وقدرته وهذه الصيغ المخصوصة دالة عليها ويتفرع على هذه القاعدة مسايل
المسئلة الاولى ان تلك الماهية عندنا شيء غير الارادة وقالت المعتزلة هي ارادة
المامور به لنا وجوه **اولها** ان الله تعالى ما اراد الايمان من الكافر وقد امره به فدل
على ان حقيقة الامر غير حقيقة الارادة وغير مشروطة بها انما قلنا ان الله تعالى ما اراد
منه الايمان لوجهين **احدهما** انه تعالى لما علم منه انه لا يؤمن فلو امن لزم انقلاب
علمه جهلا وذلك محال والمفضي الى المحال محال فصدور الايمان منه محال والله تعالى عالم
بكونه محالا والعالم بكون الشيء محال الوجود لا يكون مريدا له بالاتفاق فثبت ان الله تعالى
ما اراد الايمان من الكافر وتمام الاسولة والاجوبة على هذا السوال سياتي في مسئلة
تكليف ما لا يطاق **الثاني** وهو ان صدور الفعل من العبد يتوقف على وجود الداعي
والدواعي مخلوقة لله تعالى دفعا للتسلسل وعند حصول الداعي يجب وقوع الفعل
والا لزم وقوع الممكن لا عن مرجح وافتقاره الى داعية اخرى ويلزم التسلسل واذا كانت
الدواعي مخلوقة لله تعالى وعند وجود الداعي يجب حصول الفعل فالله تعالى لما خلق في الكافر
ما يوجب الكفر فلو اراد في هذه الحالة وجود الايمان لزم كونه مريدا للضدين وذلك
باطل بالاتفاق فثبت بمجموع ما ذكرنا بهذين الوجهين ان الله تعالى ما اراد الايمان
من الكافر واما انه تعالى امر الكافر بالايمان فذلك مجمع عليه بين المسلمين واذا ظهرت
المقدمتان ثبت انه وجد الامر بدون الارادة وغير مشروط بها **فان قيل** ما المراد

بقولك امر الكافر بالايمان ان اردت به انه انزل لفظا يدل على كونه مريدا للعقاب في
الاخرة اذا لم يصدر منه الايمان فهو مسلم لكن معناه نفس ارادة العقاب لا غير فلا يحصل
مطلوبكم من انه امر بما لا يريد وان عنيت به شيئا اخر فاذكره سلمنا ذلك ولكن لا نسلم انه ما
اراد الايمان ولا نسلم ان ايمانه محال وسياتي تقرير هذا الكلام في مسئلة تكليف ما لا يطاق
سلمناه لكن لا نسلم ان المحال غير مراد بيانه وهو ان الارادة من جنس الطلب واذا جوزتم
طلب المحال مع العلم بكونه محالا فلم لا يجوز ارادته مع العلم بكونه محالا **والجواب** قوله
الامر بالشيء عبارة عن الاخبار عن ارادة عقاب تاركه **قلت** لو كان كذلك لتطرق التصديق
والتكذيب الى قوله امنوا لان الخبر من شانه ذلك ولان سقوط العقاب جايز اما
عندنا فبالعفو واما عندكم ففي الصغاير قبل التوبة وفي الكباير بعدها ولو تحقق
الخبر عن وقوع العقاب لما جاز ذلك **قوله** قلت ان ارادة المحال ممتنعة **قلنا** هذا
متفق عليه بيننا وبينكم وايضا فان الارادة صفة من شانها ترجيح احد طرفي الجايز
على الاخر وذلك في المحال محال والعلم به ضروري **وثانيها** ان الرجل قد يقول لغيره اريد
منك هذا الفعل لكني لا امرك به ولو كان الامر هو الارادة لكان قوله اريد منك الفعل
ولا امرك به جاريا مجرى ان يقال اريد منك الفعل ولا اريده وقوله امرك بهذا الفعل ولا
امرك به ومعلوم ان ذلك صريح في التناقض دون الاول **وثالثها** ان الحكيم قد يامر عبده لغير
السفاهة ولا يريد منه ان ياتي به لاظهار تمرده وسوء ادبه **فان قيل** ذلك ليس
بامر وانما هو صورته **قلت** التجربة تحصل بالامر فدل على انه امر **ورابعها** انه سيظهر
ان شاء الله تعالى في باب النسخ انه يجوز نسخ الفعل قبل مضي مدة الامتثال فلو كان الامر
والنهي عبارتين عن الارادة والكراهية لزم ان يكون الله تعالى مريدا وكارها للفعل الواحد
في الوقت الواحد من الوجه الواحد وذلك باطل بالاتفاق واحتج الخصم بوجهين **الاول**
ان صيغة افعل موضوعة لطلب الفعل وهذا الطلب اما الارادة او غيرها والثاني
باطل لان الطلب الذي يغاير الارادة لو صح القول به لكان امرا خفيا لا يطلع عليه الا
الاذكيا الحذاق من العقلا واهل اللغة وضعوا هذه اللفظة للطلب الذي يعرفه كل احد
وما ذاك الا الارادة فعلمنا ان هذه الصيغة موضوعة للارادة **الثاني** ان ارادة المامور به
لو لم تكن معتبرة في الامر لصح الامر بالماضي والواجب والممتنع قياسا على الخبر فان
ارادة المخبر عنه لما لم تكن معتبرة في الخبر صح تعلق الخبر بكل هذه الاشياء **والجواب**
عن الاول ان الطلب النفساني الذي هو مغاير للارادة غير معلوم للعقلا والدليل
عليه انهم يامرون بالشيء ولا يريدونه كالسيد الذي يامر عبده بشيء ولا يريده ليتمهد
عذره عند السلطان **وعن الثاني** انه لا بد من الجامع وعلى ان القياس لا يصلح في هذا الاطلاق
لجوزه **المسئلة الرابعة** ان هذا الطلب معنى يقتضي ترجيح جانب الفعل على
جانب الترك او جانب الترك على جانب الفعل وعلى التقديرين فالترجيح قد يكون مانعا

من الطرف الآخر كما في الوجوب والحظر وقد لا يكون كما في الندب والكراهية والتفاوت
بين أهل الترجيح وبين الترجيح المانع من النقيض بتفاوت بالعموم والخصوص وإنصافها هنا
لفظ دال على أصل الترجيح ولفظ دال على الترجيح المانع من النقيض وعلى التقديرين فالمعتبر
إما اللفظ الدال عليه كيف كان اللفظ أو اللفظ العربي فههنا أقسام ستة أولها
أصل الترجيح وثانيها الترجيح المانع من النقيض وثالثها ورابعها مطلق اللفظ الدال
على الأول أو الثاني وخامسها وسادسها اللفظ العربي الدال على الأول أو الثاني ثم
إن ثبت بالخبر وإطلاق لفظ الأمر على أنها ثبت أو على بعضها بأسرها أو على طائفة منها
بحسب الاشتراك وهذا أحط المباحث العقلية أما البحث اللغوي فهو أنا نقول جعل
الأمر اسما للصيغة الدالة على الترجيح أولى من جعله اسما لنفس الترجيح ويدل عليه
وجوه ثلاثة أحدها أن أهل اللغة قالوا الأمر من الضرب اضرب ومن النصر انصر فجعلوا
نفس الصيغة أمرا وثانيها لو قال إذا أمرت فلانا فعبدي حر ثم أشار بما يفهم منه مدلول
هذه الصيغة لا يحنث ولو كان حقيقة الأمر ما ذكرتم للزم العتق ولا يقال هذا الحكم
بما إذا أخبر وأشار فإنه يعتق فإنا نمنع هذه المسألة وثالثها لو جعلناه حقيقة في
الصيغة كان مجازا في المدلول تسمية للمدلول باسم الدليل ولو جعلناه حقيقة في المدلول
كان مجازا في الدليل تسمية للدليل باسم المدلول والأول أولى لأنه يلزم من فهم الدليل فهم
المدلول أما لا يلزم من فهم المدلول فهم الدليل بل فهم دليل غير معين ورابعها أن الإنسان
إذا قام بقلبه ذلك المعنى ولم يطلق بشيء لا يقال إنه أمر الغير بشيء وإذا قيل أمر فلان
فهكذا يبادر الذهن إلى اللفظ دون معنى الطلب وذلك يدل على أن لفظ الأمر اسم للصيغة
لا للمدلول احتج المخالف بالآية والأثر والشعر والمعقول أما الآية فقوله تعالى إذا جاءك
المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله والله يشهد إن المنافقين لكاذبون الله تعالى
كذبهم في شهادتهم ومعلوم أنهم كانوا صادقين في النطق اللساني فلا بد من صرف رضي الله عنه
إلى كلام النفس ليكون الكذب عائدا إليهم أما الأثر فقول عمر بن الخطاب
زورت في نفسي كلاما فسبقني إليه أبو بكر وأما الشعر فقول الأخطل
إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وأما المعقول
فهو أن هذه الألفاظ معرفات فلو سميت كلاما لكانت إنما سميت بذلك لكونها
معرفات للمعنى النفساني فكان يجب تسمية الكتابة والإشارة كلاما وإنه باطل
والجواب عن الأول أن الشهادة هي الإخبار عن الشيء مع العلم به فلما لم يكونوا عالمين
لا جرم كذبهم الله تعالى في ادعائهم كونهم شاهدين وعن الثاني قوله زورت في نفسي
كلاما أي قدرته كما يقال قدرت في نفسي دارا أو ثوبا وعن الثالث أن الأخطل ما كان
شاعرا عربيا محضا وإن سلمناه فمعناه أن المقصود من الكلام ما حصل في القلب
وعن الرابع أنه قياس في اللغة فلا يقبل فرع الأمر اسم لمطلق اللفظ الدال على الطلب

أو للفظ العربي الدال على الطلب والحق هو الأول لأن الفارسي إذا طلب من غيره شيئا
بلغته فإن العربي يسميه أمرا ولو حلف لا يأمر فأمر بالفارسية يحنث في يمينه أما أنه
اسم لمطلق اللفظ الدال على مطلق الطلب أو لمطلق اللفظ الدال على الطلب المانع
من النقيض فالحق هو الثاني وذلك إنما يظهر ببيان أن الأمر للوجوب المسألة الثالثة
دلالة الصيغة المخصوصة على ماهية الطلب يكفي في تحققها الوضع من غير حاجة إلى
إرادة أخرى وهو قول الكعبي وقال أبو علي وأبو هاشم لا بد مع ذلك الوضع من إرادة
أخرى لنا وجهان أحدهما أن هذه الصيغة لفظة وضعت لمعنى فلا تفتقر في إفادتها
لما هي موضوعة له إلى الإرادة كسائر الألفاظ فإن دلالة السبع والحمار على الماهية
المخصوصة فلأنه لا حاجة فيها إلى الإرادة وثانيها أن الطلب النفساني أمر باطن
فلا بد من الاستدلال عليه بأمر ظاهر والإرادة أمر باطن فيفتقر إلى المعرف كافتقار
الطلب إليه فلو توقفت دلالة الصيغة على الطلب على الإرادة لما أمكن الاستدلال
بالصيغة البتة على ذلك الطلب احتج المخالف بأنا نميز بين ما إذا كانت الصيغة
طلبا وبين ما إذا كانت تهديدا ولا مميز إلا الإرادة والجواب أنها حقيقة في الطلب
مجاز في التهديد وحكم الأصل في كل الألفاظ إجراؤها على حقائقها إلا عند قيام
دلالة صارفة فظهر ههنا المسألة الرابعة ذهب أبو علي وأبو هاشم
إلى أن إرادة المأمور به تؤثر في صيرورته صيغة فعل أمرا وهذا خطأ من وجهين
الأول أن الأمرية لو كانت صفة للصيغة لكانت إما أن يكون حاصلة لمجموع الحروف
وهو محال لأنه لا وجود لذلك المجموع وإما لآحادها فيلزم أن يكون كل واحد من الحروف
التي تشتمل صيغة افعل عليها أمرا على الاستقلال وهو محال الثاني أن صيغة افعل
دالة بالوضع على المعنى وذلك المعنى هو إرادة المأمور به وإذا كانت الإرادة هي نفس
المدلول وجب أن لا تفيد الصيغة الدالة عليه صفة قياسا على سائر المسميات
المسألة الخامسة قال جمهور المعتزلة الأمر يجب أن يكون أعلى رتبة من
المأمور حتى يسمى الطلب أمرا وقال أبو الحسين البصري المعتبر هو الاستعلاء لا العلو
وقال أصحابنا لا يعتبر لا العلو ولا الاستعلاء لنا قوله تعالى حكاية عن فرعون أنه قال
لقومه ماذا تأمرون مع أنه كان أعلى رتبة منهم وقال عمرو بن العاص لمعاوية هـ
أمرتك أمرا جازما فعصيتني وكان من التوفيق قتل ابن هاشم وقال دريد بن الصمة
الضبي لنظرائه وقد أن هو فوقه هـ أمرتهم أمري بمنعرج اللوى فلم يستبينوا الرشد
إلا ضحى الغد هـ وقال حباب بن المنذر يخاطب يزيد بن المهلب أمير خراسان
والعراق هـ أمرتك أمرا جازما فعصيتني فأصبحت مسلوب الإمارة نادما
فهذه الوجوه دالة على أن العلو غير معتبر وأما أن الاستعلاء غير معتبر فلأنهم
يقولون فلان أمر فلانا على وجه الرفق واللين نعم إذا بالغ في التواضع يمتنع إطلاق

الامر عليه عرفا وان لم يكن ذلك لغة **واحتج المخالف** على ان العلو معتبر بانه يستقبح في العرف
ان يقول القايل امرت الامير او نهيته ولا يستقبحون ان يقال سالته او طلبت منه
ولولا ان الرتبة معتبرة والا لما كان كذلك واما ابو الحسين فقال اعتبار الاستعلا اولى
من اعتبار العلو لان من قال لغيره افعل على سبيل التضرع اليه لا يقال انه امره وان كان
اعلى رتبة من المقول له ومن قال لغيره افعل على سبيل الاستعلا لا على سبيل التذلل يقال
انه امره وان كان ادنى رتبة منه ولهذا يصفون من هذا سبيله بالجهل والحمق من حيث
انه امر من هو اعلى رتبة منه واعلم ان مدار الكلام في هذه المسئلة على مجرد الاستعمال
والحاصل انا نمنعون منه **المسئلة السادسة** لفظ الامر قد يقوم مقام الخبر
وبالعكس اما ان الامر يقوم مقام الخبر فكما في قوله عليه السلم اذا لم تستحي فاصنع ما شئت
معناه صنعت ما شئت واما ان الخبر يقوم مقام الامر فكما في قوله تعالى والوا
لدات يرضعن اولادهن حولين كاملين والمطلقات يتربصن بانفسهن والسبب
في جواز هذا المجاز ان الامر يدل على وجود الفعل كما ان الخبر يدل عليه ايضا فبينهما
مشابهة من هذا الوجه فيحسن المجاز وايضا يجوز اقامة النهي مقام الخبر وبالعكس اما الاول
فكقوله عليه السلم لا تنكح اليتيمة حتى تستامر معناه لا تنكحوا الى غاية استيمارها
وكقوله لا تنكح المراة المراة ولا المراة نفسها وكما في قوله تعالى لا يمسه الا المطهرون
ووجه المجاز ان النهي يدل على عدم الفعل كما ان الخبر يدل على عدمه فبينهما مشا
بهة من هذا الوجه **القسم الاول في المباحث اللفظية** وفيه مسائل
المسئلة الاولى قال الاصوليون صيغة افعل مستعملة في خمسة عشر وجها **ا**
الايجاب كقوله تعالى اقيموا الصلوة **ب** الندب كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم
فيهم خيرا وقوله واحسنوا ويقرب منه التاديب كقوله عليه السلم لابن عباس كل مما يليك
كل مما يليك فان الادب مندوب اليه وان كان قد جعله بعضهم قسما مغايرا للمندوب
ج للارشاد كقوله تعالى واستشهدوا او واكتبوا والفرق بين الندب والارشاد
ان الندب لثواب الاخرة والارشاد لمنافع الدنيا فانه لا ينقص الثواب بترك
الاشهاد في المداينات ولا يزيد بفعله **د** للاباحة كلوا واشربوا **ه** للتهديد
اعملوا ما شئتم واستفزز من استطعت ويقرب منه الانذار كقوله قل تمتعوا
وان كان قد جعلوه قسما اخر **و** للامتنان فكلوا مما رزقكم الله **ز** للاكرام
ادخلوها بسلام امنين **ح** للتسخير كونوا قردة خاسئين **ط** للتعجيز فاتوا بسورة
ي للاهانة ذق انك انت العزيز الكريم **يا** للتسوية اصبروا او لا تصبروا **يب**
للدعا اللهم اغفر لي **يج** للتمني كقوله الا ايها الليل الطويل الا انجلي **يد** للاحتقار
القوا ما انتم ملقون **يه** للتكوين كن فيكون اذا عرفت هذا فنقول اجمعوا على ان
صيغة افعل ليست حقيقة في جميع هذه الوجوه لان خصوصية التسخير والتعجيز

والتسوية غير مستفاد من مجرد هذه الصيغة بل انما تفهم بالقراين انما الخلاف
وقع الخلاف في خمسة امور **الوجوب** والندب **والاباحة** والتنزيه **والتحريم**
فمن الناس من جعل هذه الصيغة مشتركة بين هذه الخمسة ومنهم من جعلها مشتركة
بين الوجوب والندب والاباحة ومنهم من جعلها حقيقة في احد المراتب وهو الاباحة
والحق انها ليست حقيقة في هذه الامور لنا انا ندرك التفرقة في اللغات كلها بين قوله
افعل وبين قوله لا تفعل وقوله ان شئت فافعل وان شئت لا تفعل حتى اذا قدرنا انتفا
القراين كلها وقدرنا هذه الصيغة منقولة على سبيل الحكاية عن ميت او عن غايب
لا يعلم منه حتى يتوهم فيه قرينة دالة بل من الفعل مطلقا يسبق الى الفهم اختلاف
معاني هذه الصيغ وعلمنا قطعا انها ليست اسامي مترادفة على معنى واحد وكما
انا ندرك التفرقة بين قولهم قام زيد ويقوم زيد في ان الاول للماضي والثاني للمستقبل
وان كان قد يعبر بالماضي عن المستقبل وبالعكس لقراين تدل عليه فكذلك نميز الامر
عن النهي فقالوا الامر ان يقول افعل والنهي ان يقول لا تفعل فهذا الامر معلوم بالضرورة
من اللغات ولا تشككنا فيه اطلاقه مع قرينة دالة على الاباحة والتهديد **فان قيل**
ندعي الفرق بين افعل ولا تفعل في حق من يعتقد كون اللفظ موضوعا للكل حقيقة
او في حق من لا يعتقد ذلك والاول ممنوع والثاني مسلم بيانه ان كل من اعتقد كون هذه
اللفظة موضوعة لهذه المعاني فانه يحصل في ذهنه الاستوا اما من لا يعتقد ذلك فانه
يحصل عنده الرجحان سلمنا الرجحان لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك للعرف الطارئ لا لاصل
الوضع كما في الالفاظ العرفية سلمنا ان ما ذكرتم يدل على قولكم لكنه معارض بما يدل
على نقيضه وهو ان هذه الصيغة جاءت بمعنى التهديد والاباحة والاصل في الكلام الحقيقة
الجواب عن الاول انه مكابرة فانا نعلم ان عند اسقاط القراين باسرها يكون فهم
الطلب من لفظ افعل راجحا على فهم التهديد والاباحة **وعن الثاني** ان الاصل عدم التغير
وعن الثالث انك قد عرفت ان المجاز اولى من الاشتراك ووجه المجاز ان هذه الامور الخمسة
اعني الوجوب والندب والاباحة والتنزيه والتحريم اضداد واطلاق اسم الضد على
الضد الاخر وجه من وجوه المجاز **المسئلة الثانية** الحق عندنا ان لفظ افعل
حقيقة في الترجيح المانع من النقيض وهو قول اكثر الفقها والمتكلمين وقال ابو هاشم
انه يفيد الندب ومنهم من قال بالتوقف وهم فرق ثلاثة **احدها** الذين يقولون انه حقيقة
في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو ترجيح الفعل على الترك ثم الوجوب يمتاز عن
الندب بامتناع الترك والندب يمتاز عن الوجوب بجواز الترك وليس في الصيغة اشعار
بالقيدين ويلحق بمذهب هولا ان يقولوا انه يجب حمله على الندب لان اللفظ يفيد
رجحان الفعل على الترك وليس فيه ما يدل على المنع من الترك وقد كان جواز الترك
معلوما بحكم الاستصحاب واذا كان كذلك ثبت في ذلك الحكم جواز الترك بحكم الاستصحاب

ورجحان الفعل على الترك بدلالة اللفظ ولا معنى للندب الا ذلك وثانيها الذريعة لو ان
صيغة افعل موضوعة للوجوب والندب معا على سبيل الاشتراك اللفظي وهو قول
المرتضى من الشيعة وثالثها الذريعة لو انها حقيقة اما في الوجوب فقط او في
الندب فقط او فيهما معا بالاشتراك لكنا لا ندري ما هو الحق من هذه الاقسام الثلاثة
فلا جرم نتوقف في الكل وهو قول الغزالي رحمه الله لنا وجوه الاول التمسك بقوله تعالى
لابليس ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك وليس المراد منه الاستفهام بالاتفاق بل الذم
وانه لا عذر له في الاخلال بالسجود بعد ورود الامر به هذا هو المفهوم من قول
السيد لعبده ما منعك من دخول الدار اذا امرتك اذا لم يكن مستفهما ولو لم يكن
الامر للوجوب لما ذمه الله تعالى على الترك ولكان لابليس ان يقول انك
ما الزمتني السجود فان قلت لعل الامر في تلك اللغة كان يفيد الوجوب فلم قلت انه
في هذه اللغة للوجوب قلت الظاهر يقتضي ترتب الذم على مخالفة الامر فتخصيصه
بامر خاص خلاف الظاهر الدليل الثاني التمسك بقوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا
لا يركعون ذمهم على انهم تركوا فعل ما قيل لهم افعلوه ولو كان الامر يفيد الندب
لما حسن هذا الكلام كما انه لو قال لهم الاولى ان تفعلوا ويجوز لكم تركه فانه ليس له
ان يذمهم على تركه فان قلت انما ذمهم لانهم تركوا المامور به بل لانهم لم يعتقدوا
حقية الامر والدليل عليه قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين وايضا صيغة افعل قد
تفيد الوجوب عند اقتران بعض القرائن بها فلعله تعالى انما ذمهم لانه كان قد
وجدت قرينة دالة على الوجوب والجواب عن الاول ان المكذبين في قوله ويل
يومئذ للمكذبين اما ان يكونوا هم الذين تركوا الركوع لما قيل لهم اركعوا او غيرهم
فان كان الاول جاز ان يستحقوا الذم بترك الركوع والويل بسبب التكذيب
فان عندنا الكافر كما يستحق العقاب بترك الايمان يستحق الذم والعقاب ايضا
بترك العبادات وان كان الثاني لم يكن اثبات الويل لانسان بسبب التكذيب
منافيا لثبوت الذم لانسان اخر بسبب ترك المامور به وعن الثاني ان الله تعالى
انما ذمهم لمجرد انهم تركوا الركوع لما قيل لهم اركعوا فدل على ان منشأ الذم
هذا القدر لا القرينة الدليل الثالث لو لم يكن الامر ملزما للفعل لما كان الزام
الامر سببا للزوم المامور به لكنه سبب للزوم المامور به فوجب ان يكون الامر ملزما
للفعل بيان الشرطية ان بتقدير ان لا يكون الامر ملزما للفعل كان الزام الامر الزاما
لشيء ذكر الشيء لا يوجب فعل المامور به فوجب ان لا يكون هذا القدر سببا للزوم
المامور به بيان ان الالزام سبب للزوم المامور به قوله تعالى وما كان لمؤمن
ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم والقضاء الالزام
فقوله اذا قضى الله ورسوله امرا معناه اذا الزم الله ورسوله امرا فانه لا خيرة

للمؤمن في المامور به ويجب ههنا حمل لفظ الامر على المامور به اذ لو اجريناه
على ظاهره لصار المعنى انه لا خيرة للمؤمنين في صفة لله تعالى وذلك كلام غير مفيد
واذا تعذر حمله على نفس الامر وجب حمله على المامور به فيصير التقدير ان الله تعالى
اذا الزم المكلف امرا فانه لا خيرة له في المامور به واذا انتفت الخيرة بقي الحظر
او الوجوب والحظر منتف بالاجماع فتعين الوجوب فان قيل القضاء هو الالزام والامر
قد يرد بمعنى الشيء فقوله اذا قضى الله ورسوله امرا فمعناه اذا الزم الله ورسوله شيئا ونحن
نعترف بان الله تعالى اذا الزمنا شيئا فانه يكون ذلك الشيء واجبا علينا ولكن لم قلتم انه بمجرد انه امرنا
بشيء فقد الزمنا فان ذلك غير المتنازع فيه والجواب قد بينا ان لفظ الامر حقيقة في القول
المخصوص وليس حقيقة في الشيء دفعا للاشتراك ولا ضرورة ههنا في صرفه عن ظاهره واذا ثبت
هذا فقوله اذا قضى الله امرا معناه اذا الزم الله امرا والزام الامر هو توجيهه على
المكلف بتمامه اما والزام الامر غير الزام المامور به فان القاضي اذا قضى بان حق شيء
فقد ثبت الزام الحكم وثبت الزام المحكوم به فكذا ههنا الزام الامر عبارة عن توجيهه
على المكلف والقطع بوقوع ذلك الامر من الامر اذ يقتضي الوجوب فكيف الزام الامر الزاما
للمامور به وان كان مقتضيا للوجوب فهذا هو الذي علمناه الدليل الرابع ان تارك ما امر
الله تعالى ورسوله به مخالف لذلك الامر ومخالف ذلك الامر يستحق العقاب فتارك ما امر الله
ورسوله به يستحق العقاب ولا معنى لقولنا الامر للوجوب الا ذلك وانما قلنا ان تارك ما
امر الله ورسوله به مخالف لذلك الامر لان موافقة الامر عبارة عن الاتيان بمقتضاه والمخالفة
ضد الموافقة فكانت مخالفة الامر عبارة عن الاخلال بمقتضاه فثبت ان تارك ما امر الله
او رسوله به مخالف لذلك الامر وانما قلنا ان مخالف الامر يستحق العقاب لقوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم امر مخالف هذا الامر
بالحذر عن العقاب والامر بالحذر عن العقاب انما يكون بعد قيام المقتضي لنزول العذاب فدل
على ان مخالف امر الله ورسوله قد وجد في حقه ما يقتضي نزول العذاب فان قيل لا نسلم
ان تارك المامور به مخالف للامر قوله موافقة الامر عبارة عن الاتيان بمقتضاه فتكون
مخالفته عبارة عن الاخلال بمقتضاه قلنا لا نسلم ان موافقة الامر عبارة عن الاتيان
بمقتضاه وما الدليل عليه ثم انا نفسر موافقة الامر بتفسير اخر وتحريره ان موافقة
الامر عبارة عن الاتيان بما يقتضيه الامر على الوجه الذي يقتضيه الامر فان الامر لو اقتضاه
على سبيل الندب وانت اتيت به على سبيل الوجوب كان هذا مخالفة للامر وثانيها ان موافقة الامر
عبارة عن الاعتراف بكون ذلك الامر حقا واجب القبول ومخالفته عبارة عن انكار كونه حقا واجب
القبول سلمنا ان ما ذكرت يدل على ان مخالفة الامر عبارة عن ترك مقتضاه لكن ههنا ما يدل على
انه ليس كذلك فانه لو كان ترك المامور به مخالفة الامر لكان ترك المندوب مخالفة لامر الله وذلك
باطل لانه يصف الانسان بانه مخالف لامر الله اسم ذم فلا يجوز اطلاقه على تارك المندوب

سلمنا أن تارك المندوب مخالف للأمر لكن لم قلتم إن مخالف الأمر يستحق العقاب أما قوله فليحذر
الذين يخالفون عن أمره قلنا لا نسلم أن هذه الآية دالة على أمر من يكون مخالفا للأمر بالحذر بل هي
دالة على الأمر بالحذر عن مخالف الأمر ثم لا يجوز أن يكون كذلك سلمنا ذلك ولكنها دالة على أن المخالف
عن الأمر يلزمه الحذر فلم قلت إن مخالف الأمر يلزمه الحذر فإن قلت لفظة عن صلة زائدة قلت
الأصل في الكلام لا سيما في كلام الله تعالى أن لا يكون زائدا سلمنا دلالة الآية على أن مخالف الأمر
مأمور بالحذر عن العقاب فلم قلت يجب عليه الحذر عن العقاب أقصى ما في الباب أنه ورد الأمر به
لكن لم قلت إن الأمر للوجوب فإن ذكرتم أول المسألة فإن قيل هب أنه لا يدل على وجوب الحذر
لكن لا بد وأن يدل على حسن الحذر وحسن الحذر إنما يكون بعد قيام المقتضي لنزول العقاب قلت
لا نسلم أن حسن الحذر مشروط بقيام المقتضي لنزول العذاب بل الحذر يحسن عند احتمال نزول
العذاب وعندنا مجرد الاحتمال قائم لأن هذه المسألة اجتهادية لا قطعية سلمنا دلالة
الآية على قيام وجودها يقتضي نزول العذاب لكن لا في كل أمر بل في أمر واحد لأن قوله عن
أمره لا يفيد إلا أمرا واحدا وعندنا أن أمرا واحدا يفيد الوجوب فلم قلت إن كل أمر كذلك
سلمنا أن كل أمر كذلك لكن الضمير في قوله عن أمره يحتمل عوده إلى الله تعالى وعوده إلى الرسول
فالآية لا تدل على أن الأمر للوجوب إلا في حق أحدهما فلم قلت إنه في حق الآخر كذلك والجواب
قوله قلت إن الموافقة عبارة عن الإتيان بمقتضاه قلنا الدليل عليه أن العبد إذا
امتثل أمر السيد حسن أن يقال هذا العبد موافق للسيد وجار على وفق أمره ولو لم يمتثل
أمره يقال إنه ما وافقه بل خالفه وحسن هذا الإطلاق من أهل اللغة معلوم بالضرورة
قلت إن موافقة الأمر عبارة عن الإتيان بمقتضاه قوله الموافقة عبارة عن الإتيان بما
يقتضيه الأمر على الوجه الذي يقتضيه الأمر قلنا لما سلمتم أن موافقة الأمر لا تحصل إلا عند
الإتيان بمقتضى الأمر فنقول لا شك أن مقتضى الأمر هو الفعل لأن قوله افعل لا يدل إلا على اقتضاء
الفعل وإذا لم يوجد الفعل لم يوجد مقتضى الأمر وإذا لم يوجد مقتضى الأمر لم توجد
الموافقة وإذا لم توجد موافقة الأمر حصلت مخالفته لأنه ليس بين الموافقة والمخالفة
واسطة قوله الموافقة عبارة عن اعتقاد كون ذلك الأمر حقا واجب القبول قلنا هذا
لا يكون موافقة للأمر بل يكون موافقة الدليل الدال على أن ذلك الأمر حق فإن موافقة الشيء
عبارة عما يستلزم تقرير مقتضاه فإذا دل الدليل على حقية الأمر كان الاعتراف بحقيته
مستلزما تقرير مقتضى ذلك الدليل أما الأمر فلما اقتضى دخول الفعل في الوجود كان موافقته
عبارة عما يقرر دخوله في الوجود وإدخاله في الوجود يقرر دخوله في الوجود
فكانت موافقة الأمر عبارة عن فعل مقتضاه قوله لو كانت موافقة الأمر عبارة
عن فعل المأمور به لكنا إذا تركنا المندوب فقد خالفنا الأمر قلنا هذا الإلزام إنما
يتجه لو كان المندوب مأمورا به وإنما يكون المندوب مأمورا به أن لو ثبت أن الأمر
ليس للوجوب وهذا عين المتنازع فيه قوله لا يجوز أن يكون قوله تعالى فليحذر الذين

يخالفون عن أمره أمرا بالحذر عن المخالف لا أمرا للمخالف بالحذر قلنا الدليل عليه وجوه
أحدها أن النحويين اتفقوا على أن تعلق الفعل بفاعله أقوى من تعلقه بمفعوله فلو جعلناه
أمرا للمخالف بالحذر لكنا قد أسندنا الفعل إلى الفاعل ولو جعلناه أمرا بالحذر عن المخالف
لكنا قد أسندنا الفعل إلى مفعوله فيكون الأول أولى وثانيها لو جعلناه أمرا بالحذر
عن المخالف لم يبق للمأمور به مذكورا فإن قلت المأمور به هو ما تقدم وهو قوله الذين
يتسللون منكم لواذا قلت المتسللون منهم لواذا هم الذين خالفوه فلو أمروا بالحذر
عن المخالف لكانوا قد أمروا بالحذر عن أنفسهم وهو لا يجوز وثالثها أنا لو جعلناه أمرا بالحذر
عن المخالف لصار التقدير فليحذر المتسللون لواذا عن الذين يخالفون عن أمره وحينئذ
يبقى قوله أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم ضائعا لأن الحذر ليس فعلا متعديا إلى
مفعولين قوله الآية دالة على وجوب الحذر عمن يخالف عن الأمر لا عمن يخالف الأمر قلنا قال
النحاة كلمة عن للمجاوزة والبعد يقال جلس عن يمينه أي متراخيا عن يمينه في المكان الذي
يحاذي يمينه فلما كانت مخالفة أمر الله تعالى بعدا عن أمر الله تعالى لا جرم ذكره بلفظة
عن قوله اعلم أن قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره يدل على وجوب الحذر عن العقاب
قلنا لا يدل على وجوب الحذر ولكنه لا أقل من أن يدل على جواز الحذر وجواز الحذر عن الشيء
مشروط بوجود ما يقتضي وقوعه لأنه لو لم يوجد المقتضي لوقوعه لكان الحذر عنه حذرا
عما لم يوجد لم يوجد المقتضي لوقوعه وذلك سفه وعبث غير جائز ورود الأمر به
قوله دلت الآية على أن مخالف أمر الله يستحق العقاب أو على أن مخالف كل أمر يستحق العقاب
قلنا على الثاني لوجوه الأول أنه يجوز استثناء كل واحد من أنواع المخالفات كأن يقول فليحذر
الذين يخالفون عن أمره إلا مخالفة الأمر الفلاني والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل
وذلك يفيد العموم الثاني أنه تعالى رتب استحقاق العقاب على مخالفة الأمر وترتيب
الحكم على الوصف مشعر بالعلية الثالث أنه لما ثبت أن مخالف الأمر في بعض الصور
مستحق العقاب فنقول إنما استحق العقاب لأن مخالفة الأمر يقتضي عدم المبالاة بالأمر وذلك
يناسب الزجر وهذا المعنى قائم في كل المخالفات فوجب ترتيب العقاب على الكل قوله
هب أن أمر الله تعالى وأمر رسوله عليه السلام للوجوب فلم قلتم إن الآخر كذلك قلنا لأنه لا قائل
بالفرق الدليل الخامس تارك المأمور به عاص وكل عاص يستحق العقاب فتارك المأمور به
يستحق العقاب ولا معنى للوجوب إلا ذلك بيان الأول قوله تعالى لا أعصي لك أمرا أفعصيت
أمري لا يعصون الله ما أمرهم بيان الثاني قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده
يدخله نارا خالدا فيها فإن قيل لا نسلم أن تارك المأمور به عاص وبيانه من وجوه الأول
قوله تعالى لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون فلو كان العصيان عبارة عن
ترك المأمور به لكان قوله لا يعصون الله ما أمرهم معناه أنهم يفعلون ما يؤمرون
فكان قوله ويفعلون ما يؤمرون تكريرا الثاني أجمع المسلمون على أن الأمر قد يكون أمر

ايجاب وحينئذ يكون امر استحباب وتارك المندوب غير عاص والا لاستحق النار لما ذكرتموه فعلمنا ان المعصية ليست عبارة عن ترك المامور به سلمنا ان المعصية عبارة عن ترك المامور به لكن اذا كان الامر امر ايجاب ام مطلقا الاول مسلم والثاني ممنوع بيانه ان قوله لا يعصون الله ما امرهم حكاية حال فيكفي في تحققها تنزيلها على صورة واحدة فلعل ذلك الامر كان امر ايجاب فلا جرم كان تركه معصية سلمنا ان تارك المامور به عاص مطلقا فلم قلت ان العاصي يستحق العقاب والاية المذكورة مخصوصة بالكفار لقرينة الخلود **الجواب** قلنا ان تارك المامور به عاص **قوله** لو كان كذلك لكان قوله ويفعلون ما يؤمرون تكريرا **قلنا** لا نسلم بل معنى الاية لا يعصون الله ما امرهم في الماضي ويفعلون ما يؤمرون به في المستقبل **قوله** الامر قد يكون امر استحباب **قلنا** لا نسلم كون المستحب مامورا به حقيقة بل مجازا لان الاستحباب لازم للوجوب واطلاق اسم السبب على المسبب جائز **فان قلت** ليس الحكم بكون هذه الصيغة للوجوب محافظة على عموم قوله ومن يعص الله ورسوله اولى من القول بان المستحب مامور به محافظة على صيغ الاوامر الواردة في المندوبات **قلت** بل ما ذكرناه اولى للاحتياط ولانا لو حملناه على الوجوب لكان اصل الترجيح داخلا فيه فيكون لازما للمسمى فيجوز جعله مجازا في اصل الترجيح اما لو جعلناه لاصل الترجيح لم يكن الوجوب لازما له فلا يمكن جعله مجازا في الوجوب فكان الاول اولى **قوله** هذه حكاية حال **قلنا** الله تعالى رتب اسم المعصية على مخالفة الامر فيكون المقتضي لاستحقاق هذا الاسم هذا المعنى فيعم الاسم لعموم ما يقتضي استحقاقه **قوله** الاية مخصوصة بالكفار بقرينة الخلود **قلنا** الخلود هو المكث الطويل لا الدائم واعلم ان هذا الدليل قد يقرر على وجه اخر فيقال انما قلنا ان تارك المامور به عاص لانا نقول لفظة العصيان تنبئ عن الامتناع ولهذا سميت العصا عصا لانه يمتنع بها ويسمى الامتناع عصا فيقال شق فلان عصا المسلمين اي جماعتهم لانها تمتنع بتفرقها وهذا الكلام يستعصي على الحفظ اي يمتنع وهذا الخطب مستعص على الكسر وقال عليه السلم لولا انا نعص الله لما عصانا اي لم يمتنع عن اجابتنا فثبت ان العصيان عبارة عن الامتناع عما يقتضيه الشي واذا كان لفظ الامر مقتضيا للفعل كان عدم الاتيان به والامتناع عنه عصيانا لا محالة وانما قلنا ان تسمية تارك المامور به بالعاصي يدل على ان الامر للوجوب لوجهين **احدهما** ان الانسان انما يكون عاصيا للامر والامر اذا اقدم على ما يحظره الامر ويمنع منه الامر فانا الله تعالى لو اوجب علينا فعلا فلم نفعله لكنا عصاة ولو ندبنا اليه وقال الاولى ان نفعله ولكنا لا نفعله فلم نفعله لم نكن عصاة ولهذا يوصف تارك الواجب بانه عاص لله تعالى ولا يوصف تارك النوافل بذلك **الثاني** ان العاصي للفعل هو المقدم على مخالفته

وتركه لو اوقفه فليس يخلو المخالفة اما ان يكون بالاقدام على ما يمنع منه الامر فقط او قد يثبت بالاقدام على ما لا يتعرض له الامر بمنع والاول الحق وهذا الثاني باطل لانا لو كنا عصاة للامر بفعل ما لم يؤمر به لوجب اذا امرنا الله تعالى بالصلوة غدا فتصرفنا اليوم ان نكون عصاة لذلك الامر بتصرفنا اليوم بدرهم فبان ان مخالفة الامر انما تثبت بالاقدام على ما يمنع منه فاذا كان تارك ما امر به عاصيا للامر والعاصي للامر هو المقدم على مخالفة مقتضاه فالمقدم على مخالفة مقتضاه مقدم على ما يحظره الامر ويمنع منه فثبت ان ترك المامور به يحظره الامر ويمنع منه وهذا هو معنى الوجوب **الدليل السادس** انه عليه السلام دعا ابا سعيد الخدري فلم يجبه لانه كان في الصلوة فقال عليه السلم ما منعك ان لا تجيب وقد سمعت قوله تعالى يا ايها الذين امنوا استجيبوا لله وللرسول فذمه على ترك الاستجابة عند ورود مجرد الامر ولولا ان مجرد الامر للوجوب والا لما كان كذلك **فان قيل** هذا خبر واحد فلا يجوز التمسك به في مسئلة علمية وايضا فالنبي عليه السلم ما ذمه ولكنه اراد ان يبين له ان دعا النبي عليه السلم مخالف لدعا غيره **والجواب** عن الاول انا بينا ان المباحث اللفظية لا يرجى فيها اليقين وهذه المسئلة وان لم تكن في نفسها علمية ولكنها وسيلة الى العمل فيجوز التمسك فيها بالظن لانه لا فرق في العقل بين ان يحصل ظن الحكم وبين ان يحصل العلم بوجود ما يقتضي ظن الحكم في جواز التمسك بها في العمليات **وعن الثاني** انه بتقدير ان لا يدل الامر على الوجوب يكون المانع من الاجابة قائما وهو الصلوة فانها تحرم الكلام واذا كان المانع الظاهر قائما لم يحسن من الرسول عليه السلم ان يسال عن المانع بل اذا كان قوله تعالى استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم يفيد الوجوب يحسن السوال وايضا فظاهر الكلام يقتضي اللوم وهو في معنى الانكار عن ترك الورود وذلك لا يكون الا والامر للوجوب **الدليل السابع** قوله عليه السلم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة وكلمة لولا تفيد انتفا الشي لوجود غيره فهاهنا تفيد انتفا الامر لوجود المشقة فهذا الخبر يدل على انه لم يوجد الامر بالسواك عند كل صلوة والاجماع قائم على انه مندوب فلو كان المندوب مامورا به لكان الامر قائما عند كل صلوة فلما لم يوجد الامر علمنا ان المندوب غير مامور به **فان قلت** لا يجوز ان يقال لهذا الوجه امارة تدل على انه اراد لامرتهم على وجه يقتضي الوجوب فليس يمتنع ان يقتضي الامر الوجوب بدلالة **قلت** كلمة لولا دخلت على الامر فوجب ان لا يكون الامر حاصلا والذي حاصل يجب ان لا يكون الندب امرا والا لزم التناقض **الدليل الثامن** خبر بريرة فانها قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم اتامرني بذلك فقال لا انما اشفع نفى الامر مع ثبوت الشفاعة الدالة على الندبية ونفي الامر عند ثبوت الندبية يدل على ان المندوب غير مامور به واذا كان كذلك وجب ان لا يكون ورود الامر للندب **الدليل التاسع** ان الصحابة تمسكوا بالامر على الوجوب

[انا اشفع]

ولم يظهر احد منهم الانكار عليه وذلك يدل على انهم اجمعوا على ان ظاهر الامر للوجوب
وانما قلنا انهم تمسكوا بالامر على الوجوب لانهم اوجبوا اخذ الجزية من المجوس
لما روى عبد الرحمن انه عليه السلام قال سنوا بهم سنة اهل الكتاب واوجبوا غسل
الاناء من ولوغ الكلب بقوله عليه السلام فليغسله سبعا واوجبوا اعادة الصلوة
عند ذكرها بقوله عليه السلام فليصلها اذا ذكرها واما انه لم يظهر من احد منهم الانكار
عليه وانه متى كان كذلك فقد حصل الاجماع فتمام تقريرها مذكور في مسئلة القياس
فان قيل لما اعتقدوا عند هذه الاوامر الوجوب فانهم لم يعتقدوا عند غيرها نحو
قوله تعالى واستشهدوا اذا تبايعتم وقوله فكاتبوهم وقوله فانكحوا ما طاب لكم
وقوله اذا حللتم فاصطادوا واذا ثبت هذا فليس القول بانهم لم يعتقدوا الوجوب
في هذه الاوامر لدليل منفصل اولى من القول بانهم انما اعتقدوا الوجوب في تلك الاوامر
لدليل منفصل والجواب ان نقول لو لم يكن الامر للوجوب لامتنع ان يعتقد الوجوب
في صورة اصلا ولو لم يعتقدوا الوجوب في صورة من الصور اصلا لكانت [illegible] على وجوب
اخذ الجزية شيئا غير خبر عبد الرحمن ولو كان كذلك لوجب اشتهار ذلك الدليل وحيث
لم يشتهر ذلك علمنا انه لم يوجد ولما لم يوجد كان دليلهم على وجوب اخذ الجزية
ظاهر الامر اما لو قلنا ان الامر للوجوب لم يلزم من عدم الوجوب في بعض الاوامر
ان لا يفيد الوجوب اصلا لاحتمال ان يقال الحكم تخلف هنا لمانع فثبت ان الاحتمال
الذي ذكرناه اولى **الدليل العاشر** لفظ افعل اما ان يكون حقيقة في الوجوب
فقط او في الندب فقط او فيهما معا او لا في واحد منهما والاقسام الثلاثة الاخيرة
باطلة فتعين الاول وهو ان يكون للوجوب فقط وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون
للندب فقط لانه لو كان للندب فقط لما كان الواجب مامورا به فيمتنع ان
يكون الامر للندب فقط بيان الملازمة ان المندوب هو الراجح فعله مع جواز
الترك والواجب هو الراجح فعله مع المنع من الترك فالجمع بينهما محال فلو كان الامر
للندب فقط لم يكن الواجب مامورا به **فان قلت** لو كان الامر للوجوب فقط لما كان
المندوب مامورا به **قلت** التزم هذا لان كثيرا من الاصوليين صرحوا بان المندوب غير مامور به [المندوب]
ولا يمكن ان يلتزم ان الواجب غير مامور به لاجماع الامة عليه فثبت ان
الامر لا يجوز ان يكون حقيقة في الندب فقط وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون حقيقة في الوجوب
والندب معا لانه لو كان حقيقة فيهما لكان اما ان يكون حقيقة فيهما بسبب
معنى مشترك بينهما كما يقال انه حقيقة في ترجيح الفعل على الترك فقط من غير اشعار
بجواز الترك او بالمنع منه او يكون حقيقة فيهما لا بحسب معنى مشترك والاول
باطل لانا لو جعلناه حقيقة في اصل الترجيح لم يمكن جعله مجازا في الوجوب
لان الوجوب غير لازم لاصل الترجيح اعني القدر المشترك بين الواجب والمندوب

ولو جعلناه حقيقة في الوجوب كان الترجيح جزءا من مسماه ولازما له فيمكن جعله
مجازا عن اصل الترجيح واذا كان كذلك كان جعله حقيقة في الوجوب لكي يكون مجازا في
اصل الترجيح اولى من جعله حقيقة في اصل الترجيح مع انه لا يكون حقيقة في الوجوب
ولا مجازا فيه والثاني وهو ان يجعل حقيقة في الوجوب والندب لا بحسب معنى مشترك
بينهما فهذا يقتضي كون اللفظ مشتركا وقد عرفت ان ذلك خلاف الاصل وانما قلنا
انه لا يجوز ان يقال انه لا للواجب ولا للمندوب اصلا لان ذلك خلاف الاجماع
ولما ثبت فساد هذه الاقسام الثلاثة تعين القول بالوجوب **الدليل الحادي
عشر** ان العبد اذا لم يفعل ما امره به السيد استحسن العقلاء من اهل اللغة ذمه
ويعللون حسن ذمه على انه يقولون امره سيده بكذا فلم يفعله فدل ذلك على
ان حسن ذمه على ان تركه لما امره به ترك الواجب **فان قيل** لا نسلم انهم
انما ذموه لمجرد الترك بل لاجل امور اخر **احدها** انهم علموا من سيده انه كره ترك
ذلك الفعل **وثانيها** ان الشريعة جاءت بوجوب طاعة العبد لسيده **وثالثها**
ان السيد لا يامر الا بما فيه نفعه ودفع مضرته والعبد يلزمه ايصال المنافع
الى السيد ودفع المضار عنه سلمنا انهم ذموه لمجرد الترك لكن لا نسلم ان فعلهم
صواب ويدل عليه امران **احدهما** انه لو كان المامور به معصية لما استحق العبد
الذم بتركه فدل على ان مجرد الترك ليس بعلة للذم **وثانيها** ان اكثر من الاوامر
وردت في كتاب الله وسنة رسوله على انه لم يعقبها الذم فلو كان ترك المامور به علة
للذم لكان المندوب واجبا وهو محال فثبت بهذين الوجهين ان مجرد ترك المامور به
لا يمكن جعله علة للذم واذا ثبت ذلك علمنا فساد ما ذكرتموه من ان العقلاء
يعللون حسن ذمه بمجرد ترك المامور به **والجواب** ان السيد اذا عاتب عبده
عند عدم الامتثال فالعقلاء يقولون انما عاتبه لانه لم يمتثل الامر ولولا ان علة حسن
العقاب نفس مخالفة الامر والا لما صح هذا الكلام وبهذا ظهر ان كراهية الترك
لا مدخل لها في هذا الباب **اما قوله** الشريعة جاءت بوجوب طاعة العبد لسيده
قلنا الشريعة انما اوجبت على العبد طاعة السيد فيما اوجبه السيد على العبد
الا ترى ان سيده لو قال له الاولى ان تفعل كذا ولك ان لا تفعله لم تلزمه الشريعة
فعله والامر عند المخالف يجري مجرى هذا القول في انه لا يجب على العبد شيء
واما قوله السيد لا يامر عبده الا بما فيه جر نفع او دفع مضرة وذلك واجب **قلنا**
مجرد هذا القدر لا يفيد الوجوب الا اذا اوجبه السيد ولم يرخص في تركه الا ترى
انه لو قال له الاولى لك ان تفعل ذلك ويجوز ان لا تفعله لجاز ان لا يفعل وكذلك لو علم
ان غيره يقوم مقامه في دفع المضرة **قوله** يشترط في جواز هذا التعليل ان
لا يكون المامور به معصية **قلنا** هب ان هذا الشرط معتبر ولكن يجب فيما وراه

اجرا اللفظ على ظاهره **قوله** لو كان ترك المامور به علة للذم لما جاز ترك المندوب
قلنا هذا ممنوع لو كان المندوب مامورا به وهذا اول المسئلة **الدليل الثاني عشر**
لفظ افعل دل على اقتضا الفعل ووجوده فوجب ان يكون مانعا من نقيضه قياسا
على الخبر فانه لما دل على المعنى كان مانعا من نقيضه والجامع بين الصورتين ان اللفظ
لما وضع لافادة معنى فلا بد وان يكون مانعا من النقيض تكميلا لذلك المقصود
وتقوية لحصوله **فان قيل** لا نزاع في ان ما دل على شي فهو مانع من نقيضه لكن
لم لا يجوز ان يقال مدلول قوله افعل هو ان الاولى ادخاله في الوجود فلا جرم
يمنع من عدم هذه الاولوية **الجواب** ان الفعل مشتق من المصدر فاشعاره لا يكون
الا بالمصدر والمصدر في قولنا ضرب يضرب اضرب هو الضرب لا اولوية الضرب
فاشعار لفظ الخبر والامر بالضرب لا باولوية الضرب واذا كان اشعار الخبر
والامر ليس باولوية الضرب بل بنفس الضرب ثبت ان المشعر بالشي مانع من نقيضه
فوجب ان يكون لفظ اضرب مانعا من عدم الضرب لا من عدم اولوية الضرب
ولاجل هذا كان الخبر مانعا من النقيض **الدليل الثالث عشر** ان الامر يفيد رجحان
الوجود على العدم واذا كان كذلك وجب ان يكون مانعا من الترك اما قلنا انه يفيد
رجحان الوجود لان المامور به ان لم يكن مصلحة راجحة لكان اما ان يكون خاليا عن
المصلحة او يكون مصلحته مرجوحة او يكون مساوية للمفسدة فان كان خاليا
عن المصلحة كان محض العبث ولا يجوز ورود الامر به وان كانت مصلحته مرجوحة فذلك
القدر من المصلحة صار معارضا بمثله من المفسدة فيبقى القدر من المفسدة الزايدة
خاليا عن المعارض فيكون ورود الامر به امرا بالمفسدة الخالصة فيعود الى القسم الاول
وان كانت مصلحته معادلة لمفسدته كان ذكره عبثا وهو غير لايق بالحكيم واذا
بطلت هذه الاقسام لم يبق الا ان يكون مصلحته خالية عن المفسدة او ان كان
فيه شي من المفاسد ولكن يكون مصلحته زايدة على القدر فثبت رجحان
المصلحة واذا ثبت هذا فنقول وجب ان لا يرد الاذن بالترك لان الاذن في تفويت
المصلحة الراجحة اذن في تفويت المصلحة الخالصة لانه ان وجدت مفسدة مرجوحة
فيصير معارضة بما يعادلها من المصلحة فيبقى القدر الزايد من المصلحة مصلحة
خالصة وان لم يوجد مفسدة اصلا كانت المصلحة خالصة فيكون الاذن في تفويته
اذنا في تفويت المصلحة الخالصة عن شوايب المفسدة وذلك غير جايز عرفا فوجب
ان لا يجوز شرعا لقوله عليه السلم ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن فمقتضى
هذه الدلالة ان لا يوجد شي من المندوبات لكنه ترك العمل به في حق البعض
تخفيفا من الله تعالى على العبد فوجب ان يبقى الباقي على حكم الاصل **فان قيل**
ما ذكرتموه معارض بوجه اخر وهو انه كما ان الاذن في تفويت المصلحة الخالصة

قبيح عرفا فكذا الزام المكلف استيفا المصلحة بحيث لو لم يستوفها لاستحق العقاب
قبيح ايضا لانه يصير حاصل الامر ان يقول الشرع استوف هذه المنافع لنفسك
والا عاقبتك وهذا قبيح **والجواب** ما ذكرتموه قايم في كل التكاليف فلو كان
ذلك معتبرا لما ثبت شي من التكاليف **الدليل الرابع عشر** لا شك ان الامر يدل
على رجحان طرف الوجود على طرف العدم فنقول هذا الرجحان لا ينفك عن قيدين
احدهما المنع من الترك والاخر الاذن في الترك ولا شك ان افضا المنع من الترك الى
الوجود اكثر من افضايه الى العدم ولا شك ان افضا الاذن في الترك الى العدم
اكثر من افضايه الى الوجود ولا شك ان الذي يكون اكثر افضا الى الشي الراجح
راجح في الظن على ما يكون اكثر افضا الى المرجوح فاذن شرعية المنع من الترك
راجح في الظن على شرعية الاذن في الترك والراجح في الظن واجب العمل به بالنص
والمعقول **اما النص** فقوله عليه السلم اقضي بالظاهر واما المعقول فمن وجهين
الاول ان احد النقيضين لما كان راجحا على الاخر في الظن فلو لم نعمل بالراجح لوجب العمل
بالمرجوح فيكون ذلك ترجيحا للمرجوح على الراجح وانه غير جايز بالضرورة **والثاني** انه يجب
العمل بالفتوى والشهادة وقيم المتلفات واروش الجنايات وتحري القبلة عند حصول
الظن وانما وجب العمل به ترجيحا للراجح على المرجوح وذلك المعنى حاصل هنا فوجب العمل به
الدليل الخامس عشر الوجوب له صيغة مفردة في اللغة ولا صيغة الا قولنا افعل
فوجب ان يكون افعل للوجوب وانما قلنا ان الوجوب له صيغة مفردة في اللغة لان الوجوب
معنى يشتد الحاجة الى التعبير عنه والناس قادرون على الوضع والمانع زايل ظاهرا
والقادر على الفعل اذا دعاه الداعي الى الفعل حال عدم المانع وجب حصول الفعل منه
فثبت ان الوجوب له صيغة مفردة في اللغة وانما قلنا انه لا صيغة الا صيغة افعل
لان تلك الصيغة اما صيغة افعل او غيرها والثاني باطل بالاجماع اما عند الخصم فلانه ينكر
ذلك على الاطلاق واما عندنا فلانا لا نقول به في غير صيغة افعل واذا بطل هذا القسم
ثبت الاول والا كانت اللغة خالية عن لفظة مفردة دالة على الوجوب مع ان الداعي قد
دل على وجودها **فان قيل** لا نسلم ان الوجوب له صيغة في اللغة **قوله** الوجوب معنى يشتد
الحاجة الى التعبير عنه **قلنا** لا نسلم سلمناه لكن لم قلت انه لا بد من تعريفه باللفظ ولم لا يكفي قرينة
الحال فيه سلمنا ان شدة الحاجة الى اللفظ يدل عليه لكنه ورد ما يدل على عدمه وهو قوله او حشمة والرمز
واحسنت فان ادعيت انه لا بد من المفرد طالبناكم بالدلالة عليه سلمنا قيام الداعي فلم قلت
انه لا مانع لم لا يجوز ان المانع وهو ان اللغات توقيفية لا اصطلاحية واذا كان كذلك كانوا
ممنوعين من وضع الالفاظ للمعاني سلمنا قيام الداعي وزوال المانع فلم قلتم انه يجب الفعل
لم لا يجوز ان ما ذكرتموه من الدلالة منقوض ومعارض **اما النقض** فلان الحاجة الى وضع لفظ
يدل على الحال ولفظ اخر يدل على الاستقبال على التعيين شديدة مع انه لم يوجد ذلك في اللغة

وايضا اصناف الروائح مختلفة والحاجة الى تعريفها اشد مع انه لم يوضع لها الفاظ
مفردة وكذا اصناف الاعتقادات متميزة مع انه لم يوضع لها الفاظ مفردة واما المعارضة
فمن وجهين **احدهما** ان الوجوب كما انه معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه فكذا اصل
الترجيح اعني القدر المشترك بين الوجوب والندب معنى مشترك تشتد الحاجة الى التعبير عنه
فوجب ان يضعوا له لفظا ولا لفظ سوى افعل فوجب كونه موضوعا له ومن قال انه للندب
وحده قال الندبية معنى تشتد الحاجة الى تعريفها فلا بد من لفظ ولا لفظ سوى هذا فوجب
كونه للندب ومن قال بالاشتراك قال احتاج الانسان الى التعبير عن احد هذين الامرين
على سبيل الابهام فلا بد له من لفظ ولا لفظ سوى هذا فوجب كونه موضوعا لهما بالاشتراك
وثانيهما ان الوجوب معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه فلو كان صيغة افعل موضوعة له
لوجب ان يعرف ذلك كل احد ولو عرفه كل احد لزال الخلاف فحيث لم نر علمنا انه غير
موضوع له سلمنا انه لا بد من لفظ ولكن اللفظ هو افعل فلم لا يجوز ان يكون موضوعا
للندب ايضا بالاشتراك ثم يعول الدليل الذي ذكرتموه يقتضي اثبات اللغة بالقياس
وهو غير جائز **والجواب** قوله لا نسلم شدة الحاجة الى التعبير عن معنى الوجوب
قلنا الدليل عليه ان الانسان الواحد لا يستقل باصلاح كل ما يحتاج اليه بل لا بد من جمع
العظيم حتى يعين كل واحد منهم صاحبه في مهمه لينتظم مصلحة الكل من الكل واذا
احتاج الانسان الى فعل يفعله الغير لا محالة وذلك الغير لا يعلم منه ذلك الا اذا عرفه
فحينئذ يحتاج الى ان يعرفه انه لا بد وان ياتي بذلك الفعل وانه لا يجوز له الاخلال به
فثبت ان هذا المعنى مما تشتد الحاجة الى تعريفه **قوله** هب انه لا بد من تعريفه فلم قلت
ان ذلك التعريف لا يحصل الا باللفظ **قلنا** لانهم انما احدثوا العبارات معرفات لما في الضمائر
دون غيرها لا جل ان الاتيان بالعبارات اسهل من الاتيان بغيرها وهذا المعنى قائم
فيما قلناه فوجب القول به **قوله** لا يمكن في قوله الرمث والوحشت وحنئت **قلنا** اللفظ
المفرد اخف على اللسان من المركب فيغلب على الظن ان الواضع وضع لفظا مفردا
لهذا المعنى قياسا على سائر الالفاظ المفردة **قوله** لم قلت انه لا مانع **قلنا** لان الموانع
باسرها كانت معدومة والاصل بقاؤها على العدم فيحصل من هذا الظن انه لا مانع والدليل
الذي ذكرناه ظني فيكون ذلك كافيا في تقريره **قوله** اللغات توقيفية فلعلهم منعوا عن الوضع
قلنا الاصل في كل امر بقاؤه على ما كان والاصل عدم التوقيف وعدم المنع من الوضع فيحصل
طريقا ما ذكرناه **قوله** لم قلت انه اذا وجد الداعي في حق القادر وانتفى الصارف وقع الفعل
قلنا الدليل عليه ان القادر على الفعلين لو كان ممكنا من الترك عند ثبوت الوجوب وان كان
ممكنا من الترك عند الداعي فاما ان يترجح الفعل او لا يترجح فان لم يترجح البتة لم يكن الداعي
داعيا وذلك محال وان ترجح وجب الوقوع لا محالة وتمام تقرير هذا الكلام في كتب العقليات
واما النقض فهو مندفع لانا لا نسلم ان استفادة الحاجة الى تعبير الحالات الاستقبالية والروائح

المخصوصة والاعتقادات المخصوصة مساوية لاشتداد الحاجة الى التعبير عن معنى الالزام
فان الانسان قد يعيش مدة طويلة ولا يحتاج الى التعبير عن تلك الاشياء مع انه في كل لحظة
يحتاج الى التعبير عن معنى الوجوب **واما المعارضة** الاولى فجوابها انا لو جعلنا اللفظ حقيقة
في الوجوب كان الترجيح لازما للمسمى فامكن جعله مجازا عن الترجيح اما لو جعلناه حقيقة
في الترجيح لم يكن الوجوب لازما للمسمى فلا يمكن جعله مجازا عنه فكان ذلك اولى **قوله** الحاجة
الى التعبير عن الندبية شديدة **قلنا** لكن الوجوب اولى لان الواجب لا يجوز الاخلال به والندب
يجوز الاخلال به والاخلال بما لا يجوز الاخلال به اولى من الاخلال بما يجوز الاخلال به
واما المعارضة الثانية وهي ان لفظ افعل لو كان للوجوب لاشتهر **قلنا** هذا انما يلزم
لو سلم عن المعارض اما اذا كان له معارض فلا يظهر الفرق بينه وبين معارضه الا على وجه
غامض ثم يلزم ذلك **قوله** هب ان لفظ افعل موضوع للوجوب فلم لا يجوز ان يكون موضوعا
للندب ايضا بالاشتراك **قلنا** لما تقدم ان الاشتراك على خلاف الاصل **قوله** هذا اثبات اللغة
بالقياس **قلنا** سنشرع في باب القياس ان شاء الله تعالى انه جائز **الدليل السادس عشر**
حمله على الوجوب يفيد القطع بعدم الاقدام على مخالفة الامر وحمله على الندب يقتضي
الشك فيه فوجب حمله على الوجوب انما قلنا حمله على الوجوب يفيد القطع بعدم الاقدام
على مخالفة الامر لان المامور به اما ان يكون واجبا او مندوبا فان كان واجبا فحمله على
الوجوب يقتضي القطع بعدم الاقدام على مخالفته وان كان مندوبا فالقول بوجوبه يقتضي
تحصيل ذلك المندوب بابلغ الوجوه وذلك يفيد القطع بعدم الاقدام على مخالفة الامر
فاذا على كلا التقديرين فهو غير مقدم على مخالفة الامر اما لو حملناه على الندب فبتقدير
ان يكون المامور به مندوبا حصل القطع بعدم مخالفة الامر اما لو كان واجبا وحين
تجويز الترك كان ذلك الترك مخالفة للامر فثبت ان حمله على الندب يقتضي الشك
في كونه مخالفا للامر واذا ثبت هذا فنقول وجب حمله على الوجوب للنص والمعقول
اما النص فقوله عليه السلم دع ما يريبك الى ما لا يريبك **واما المعقول** فهو انه
اذا تعارض طريقان واحدهما امن قطعا والاخر مخوف كان ترجيح الامن على المخوف
من موجبات العقل **فان قيل** لا نسلم ان حمله على المندوب يقتضي الشك في الاقدام على المحظور
قوله لان بتقدير كون المامور به واجبا كان حمله على المندوب يقتضي في الترك انه محظور
قلنا لا نسلم انه يمكن ان يكون المامور به واجبا فانا لما علمنا بدلالة لغوية ان الامر ما وضع
للوجوب وعلمنا ان الحكيم لا يجوز ان يخرجه عن قرينة الا والمامور به غير واجب فاذا
حملناه على الندب امنت الضرر سلمنا قيام هذا الاحتمال ولكن حمله على الوجوب ايضا
فيه احتمال الضرر لان بتقدير ان لا يكون الحق هو الوجوب كان اعتقاد كونه واجبا جهلا
ويكون نية الوجوب قبيحة وكراهية لا ضداده قبيحة **والجواب** اما اذا علمنا ان لفظ
افعل لا يجوز استعماله الا لاحد معنيين اما الوجوب او الندب فعلنا انه يعلم ما يدل على كونه

للوجوب فقط او للندب فقط او لهما معا فاذا حملناه على الوجوب قطعنا بانا ما خلفنا الامر واذا
حملناه على الندب لم نقطع بذلك فاذا اشتغلنا بعلم ما يدل على كونه للوجوب فقط او الندب فقط
بمعنى العقل حمله على الوجوب ليحصل القطع بعدم المخالفة بعد ذلك وعدم الدليل على كونه
للندب اشارة الى المعارض مع ادعائه بعلمه الثاني قوله حمله على الوجوب بمعنى احتمال
الجهل قلنا ما ذكرتموه اشارة الى احتمال الخطا في الاعتقاد وهو جاز في الطرفين وما ذكرناه
فهو احتمال الخطا في العمل وهو حاصل على تقدير الندب دون تقدير الوجوب واذا اشترك
الطرفان في احد نوعي الخطا واختص احدهما بمزيد خطا كان الجانب الخالي عن الخطا الزائد
اولى بالاعتبار واحتج من لم يكن الامر للوجوب بامور احدها ان العلم بكون الامر
للوجوب اما ان يكون عقليا او نقليا والاول باطل لان العقل لا مجال له في اللغات واما النقل
فاما ان يكون متواترا او احادا والتواتر باطل والا لعرف كل احد بالضرورة انه للوجوب
والاحاد باطل لان المسالة علمية ورواية الاحاد لا تفيد العلم وهذه الحجة يصح بها من يقول
لا ادري ان اللفظ موضوع للوجوب فقط او للندب فقط او لهما معا لانه لو ادعى
الاشتراك او الندبية لزمه ان يقال العلم بالاشتراك او الندبية انما يستفاد من العقل
او النقل الى اخر التقسيم وثانيها ان اهل اللغة قالوا لا فرق بين الامر والسؤال الا من
حيث الرتبة وذكر بعضهم اسم الجهات جمع الصفات سوى الرتبة فكما ان السؤال
لا يدل على الايجاب بل يفيد الندب فكذا الامر وثالثها ان لفظ افعل وارد في كتاب الله
وسنة رسوله في الوجوب والندب والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فلا بد من جعله
حقيقة في القدر المشترك وهو اصل الترجيح والدال على ما به الاشتراك غير دال على
ما به الامتياز لا بالوضع ولا بالاستلزام فلا يكون لهذه الصيغة اشعار البتة بالوجوب
بل لا دلالة فيها الا على ترجيح جانب الفعل واما جواز الترك فقد كان معلوما بالعقل
ولم يوجد ما يزيله فيحكم بالجواز فاذن وجب الحكم بان ذلك الفعل راجح الوجود على العدم
مع جواز الترك ولا معنى للمندوب الا ذلك والجواب عن الاول ان يقول لم لا يجوز ان
يعرف ذلك بدليل مركب من العقل والنقل مثل قولنا تارك المامور به عاص والعاصي
يستحق العقاب فيلزم العلم بتركيب هاتين المقدمتين العلم بان الامر للوجوب
سلمناه لم لا يثبت باخبار الاحاد ولا نسلم ان المسالة قطعية وقد بينا انه لا يعني في المباحث
اللغوية وعن الثاني ان مجرد السؤال يدل على الايجاب لكن لا يلزم منه الوجوب
لان السائل لا يقدر على الزام المسؤول عنه لا يخل بمقصود ولا تركه ولا يحسن جانبه فهذه الالفاظ
صريحة في الايجاب وان كان لا يلزم من هذا الايجاب الوجوب وعن الثالث ان المجاز وان كان
خلاف الاصل لكنه قد يوجد اذا دل الدليل عليه وقد ذكرنا ان الدليل على كونه للوجوب
فوجب المصير اليه المسالة الثالثة الامر الوارد عقيب الحظر والاستيذان للوجوب
خلافا لبعض اصحابنا لنا المقتضي للوجوب قائم والمعارض الموجود لا يصلح معارضا

فوجب تحقق الوجوب بيان المقتضي ما تقدم من دلالة الامر على الوجوب بيان ان المعارض
لا يصلح معارضا وجهان الاول انه كما لا يمتنع الانتقال من الحظر الى الاباحة فكذا لا يمتنع
الانتقال من الحظر الى الوجوب والعلم بجوازه ضروري الثاني انه لو قال الوالد لولده اخرج
من الحبس الى المكتب فهو لا يفيد الاباحة مع انه امر بعد الحظر الحاصل بسبب الحبس
وكذا امر الحائض والنفساء بالصلوة والصوم ورد بعد الحظر وانه للوجوب واحتج
المخالف بالاية والعرف اما الاية فقوله تعالى فاذا طعمتم فانتشروا واذا حللتم فاصطادوا
واذا تطهرن فاتوهن من حيث امركم الله وهذا النوع من الامر في كتاب الله تعالى
ما جاء الا للاباحة فوجب كونه حقيقة فيها واما العرف فهو ان السيد اذا منع عبده من
فعل شيء ثم قال له افعل فهم منه الاباحة والجواب عن الاول انه يشكل بقوله تعالى فاذا
انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فهذا يفيد الوجوب اذ الجهاد فرض على الكفاية
وبقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله وحلق الراس نسك وليس بمباح
وعن الثاني ان العرف فيما ذكر لان من قال لابنه وهو في الحبس اخرج الى المكتب فهو امر
بعد الحظر وقد يفيد الوجوب تنبيه القائلون بان الامر بعد الحظر للاباحة احتجوا
في النهي الوارد عقيب الوجوب فمنهم من طرد القياس وقال انه للاباحة ومنهم من قال
لا اثر لها للوجوب المتقدم بل النهي يفيد التحريم المسالة الرابعة الامر
لا يفيد التكرار بل يفيد طلب الماهية من غير اشعار بالوحدة والكثرة الا ان ذلك
المطلوب لما حصل بالمرة الواحدة لا جرم يكتفى بها والاكثرون يعني الواقفية وهم
ثلث فرق احدها الذين قالوا انه يقتضي المرة الواحدة لفظا وثانيها انه يقتضي التكرار
وثالثها التوقف اما لادعاء كون اللفظ مشتركا بين المرة الواحدة والتكرار او لانا لا ندري
انه حقيقة في المرة الواحدة او في التكرار لنا وجوه احدها ان صيغة افعل موضوعة
لطلب ادخال ماهية المصدر في الوجود فوجب ان لا يدل على التكرار بيان الاول
ان المسلمين اجمعوا على ان اوامر الله تعالى منها ما جاء على التكرار كما في قوله تعالى
واقيموا الصلوة ومنها ما جاء لا على التكرار كما في الحج وفي حق العادة ايضا لا تفيد
التكرار فان السيد اذا امر عبده بدخول الدار او بشرى اللحم لم يعقل منه التكرار
ولو ذمه السيد على ترك التكرار للامه العقلاء ولو كرر العبد الدخول حسن من السيد
ان يلومه ويقول اني امرتك بالدخول وقد دخلت مرة فيكفي ذلك وما امرتك بالتكرار
وقد يفيد التكرار فانه اذا قال احفظ دابتي فحفظها ساعة ثم اطلقها يذم اذا ثبت
هذا فنقول الاشتراك والمجاز خلاف الاصل فلا بد من جعل اللفظ حقيقة في القدر المشترك
بين الصورتين وما ذاك الا طلب ادخال ماهية المصدر في الوجود واذا ثبت ذلك وجب
ان لا يدل على التكرار لان اللفظ الدال على القدر المشترك بين الصورتين المختلفتين لا دلالة فيه
على ما به يمتاز احدى الصورتين عن الاخرى لا بالوضع ولا بالاستلزام فالامر لا دلالة فيه

البتة لا على التكرار ولا على المرة الواحدة بل على طلب الماهية من حيث هي هي الا انه لا يمكن
ادخال تلك الماهية في الوجود باقل من المرة الواحدة فصارت المرة الواحدة من ضرورات
الاتيان بالمامور به فلا جرم دل على المرة الواحدة من هذا الوجه وثانيها ان اهل اللغة
قالوا لا فرق بين قولنا يفعل وبين قولنا افعل الا ان يكون الاول اخبارا والثاني طلبا ثم
اجمعنا على ان قولنا يفعل يحتمل معناه بتمامه في حق من اتى به مرة واحدة فكذا
في الامر والا لحصلت بينهما تفرقة في شيء غير الخبرية والطلبية وذلك يقدح في قولهم وثالثها
ان القول بالتكرار يقتضي استغراق الاوقات بحيث لا يخلو وقت عن وجوب المامور به
اذ ليس في اللفظ اشعار بوقت معين حتى يحمل عليه بعض اولى من الباقي لكن حمله على كل
الاوقات غير جائز اما اولا فبالاجماع واما ثانيا فلانه اذا امر بعبادة ثم امر بغيرها يلزم
ان يكون الثانية ناسخة للاولى لان الاول قد استوعب جميع الاوقات والثاني يقتضي
ازالته عن بعضها والنسخ هو ازالة الحكم بعد ثبوته الى بدل وقد حصل ذلك هنا وعلمنا
بان الامر ببعض الصلوة ليس نسخا لغيرها وان الامر بالحج ليس نسخا للصلوة فما يدل
على فساد ما قالوه واما ثالثا فلانه يلزم ان يكون الامر بغسل بعض اعضاء الوضوء
نسخا لما تقدمه والامر بالصلوة [illegible] نسخا للامر بالوضوء وذلك لا يقوله
عاقل ورابعها انا نعلم حسن قول القائل لغيره افعل
كذا ابدا او افعله مرة واحدة بلا زيادة فلو دل الامر على التكرار
لكان الاول تكريرا والثاني نقضا ولما لم يكن كذلك بطل ما قالوه
احتج القائلون بالتكرار بوجوه احدها ان الصديق رضي الله عنه
تمسك على اهل الردة في وجوب تكرار الزكوات بقوله تعالى
وآتوا الزكوة ولم ينكر عليه احد من الصحابة فدل على انعقاد الاجماع
على ان الامر للتكرار وثانيها ان الامر طلب الفعل والنهي
طلب الترك فاذا كان النهي الذي هو احد الطلبين يفيد التكرار
فكذلك الامر وثالثها ان الامر لو لم يفد التكرار لما جاز ورود
النسخ عليه ولا الاستثناء لان ورود النسخ على المرة الواحدة يدل
على البداء وورود الاستثناء عليه يلزمه نقضا ورابعها انه ليس
في لفظ الامر تعيين وقت وزمان فلا يلزم اقتضاؤه ايقاع الفعل
في زمان اولى من اقتضائه ايقاع الفعل في زمان اخر فاما ان لا يقتضي
ايقاعه في شيء من الازمنة وهو باطل او في كل الازمنة وهو المطلوب
وخامسها ان الاحتياط يقتضي تكرار المامور به لان التكرار
يامن عن الاقدام على مخالفة امر الله تعالى وبترك التكرار لا يامن منه
لاحتمال ان يلزم ذلك الامر للتكرار فوجب حمله على التكرار

أ

دفعا للضرر المخوف عن النفس واما القائلون بالاشتراك بين المرة الواحدة وبين التكرار
فقد احتجوا بوجهين احدها انه يحسن الاستفهام فيه فيقال اردت بامرك فعل
مرة واحدة او اكثر ولذلك قال سراقة للنبي عليه السلم احجتنا هذه لعامنا هذا ام للابد
وحسن الاستفهام دليل الاشتراك وثانيها ورود الامر في كتاب الله تعالى وسنة
رسوله عليه السلم على الوجهين والاصل في الكلام الحقيقة فكان الاشتراك لازما
والجواب عن الاول ان الرسول عليه السلم بين للصحابة ان قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا
الزكوة يفيد التكرار فلما كان ذلك معلوما للصحابة [illegible] لا جرم تمسك الصديق بهذه
الاية في وجوب التكرار وعن الثاني ان الفرق من وجهين الاول ان الانتهاء عن الفعل ابدا
ممكن اما الاتيان به ابدا فغير ممكن فظهر الفرق والثاني ان النهي كالنقيض للامر
لان قول القائل لغيره اخرج غدا موجود في قوله لا تخرج غدا وانما زاد عليه لفظ النفي
فجرى مجرى قوله ادخل الدار وقوله ليس ادخل الدار واذا كان النهي نقيضا للامر وجب
ان يكون فائدة النهي مناقضة لفائدة الامر فاذا كان قولنا افعل يقتضي ايقاع الفعل
في زمان ما اي زمان كان فقولنا لا تفعل وجب ان يقتضي المنع من ايقاعه في زمان ما
اي زمان كان لانه ان لم يفعل اليوم وفعل غدا كان ممتثلا للامر ولا يجوز ان يكون ممتثلا
للامر والنهي معا لكونهما نقيضين فصح ان يكون الامر مفيدا للمرة الواحدة ويقتضي
ان يكون النهي مانعا من الفعل في جميع الازمان ثم نقول كون النهي مفيدا للتكرار يدل
على ان الامر لا يفيد الا المرة الواحدة لان فائدة الامر رفع فائدة النهي وفائدة النهي المنع
من الفعل في كل الازمان وفائدة الامر رفع هذا المنع الكلي ورفع المنع الكلي يحصل
بالثبوت ولو في زمان واحد فوجب ان يكون فائدة الامر اقتضاء الفعل ولو في زمان
واحد واذا كان كذلك لزم من كون الامر نقيضا للنهي مع كون النهي مفيدا للتكرار
ان يكون الامر غير مفيد للتكرار وعن الثالث ان النسخ لا يجوز وروده عليه فان ورد
صار ذلك قرينة في انه كان المراد به التكرار وعندنا لا يمتنع حمل الامر على التكرار
بسبب بعض القرائن واما الاستثناء فانه لا يجوز على قول من يقول بالفور اما من لم يقل به
فانه يجوز الاستثناء وفائدته المنع من ايقاع الفعل في بعض الاوقات التي كان المكلف
مخيرا في ايقاع الفعل فيه وفي غيره وعن الرابع ان الامر عند القائلين بالفور مختص
باقرب الازمنة اليه وعند منكريه دل على طلب ايقاع المصدر من غير بيان الوحدة
والعدد والزمان الحاضر والاتي بل على القدر المشترك بين المقيد والموقت ومقابليهما
وعن الخامس ان المكلف اذا علم ان اللفظ لا يدل على التكرار امن الخوف على انه معارض
بالخوف الحاصل من التكرار فانه ربما كان ذلك معصية كما في شرب الخمر ودخول
الدار واما الاستفهام والاستعمال فسيظهر ان شاء الله تعالى في باب العموم انه لا يدل
واحد منهما على الاشتراك وعلى ان الاوامر الواردة بمعنى التكرار بعضها يفيد التكرار في العموم

وبعضها في الاسبوع وبعضها في الشهر وبعضها في السنة وظاهر انه لا استفادة الا
من دليل منفصل **المسئلة الخامسة** اختلفوا في ان الامر المعلق بشرط او صفة
هل يقتضي تكرار المامور به بتكررهما ام لا مثال الصفة قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما ومثال الشرط قوله ان كان زانيا فارجمه فنقول كل من
جعل الامر المطلق مفيدا للتكرار قال به هاهنا ايضا واما القائلون بان الامر المطلق
لا يفيد التكرار فمنهم من قال بانه هاهنا يفيد التكرار ومنهم من قال لا يفيده والمختار انه لا يفيد
من جهة اللفظ ويفيد من جهة ورود الامر بالقياس فههنا مقامان **المقام الاول**
في انه لا يفيد من جهة اللفظ ويدل عليه وجوه **احدها** ان السيد اذا قال لعبده اشتر اللحم
ان دخلت السوق لا يعقل منه التكرار حتى لو اشتراه دفعة واحدة لا يلزمه الشراء ثانيا
وثانيها لو قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق لا يتكرر الطلاق بتكرر دخولها
الدار وكذلك لو قال ان رد الله علي مالي او ابني فلله علي كذا لم يتكرر الجزاء
بتكرر الشرط وكذا لو قال الرجل لوكيله طلق زوجتي ان دخلت الدار لم يقتض
على التكرار **وثالثها** اجمعنا على ان الخبر المعلق على الشرط كقوله زيد سيدخل الدار
لو دخلها عمرو فلو دخلها عمرو ودخلها زيد فانه يكون صادقا وان لم يتكرر دخول زيد
عند دخول عمرو فوجب ان يكون في هذه الصورة كذلك والجامع دفع الضرر الحاصل
من التكليف بالتكرار **ورابعها** ان اللفظ ما دل الا على تعليق شيء على شيء والمفهوم
من تعليق شيء على شيء اعم من تعلقه عليه في كل صورة او في صورة واحدة لانه يصح تقسيم
ذلك المفهوم الى هذين القسمين ومورد التقسيم مشترك بين القسمين والمشترك بين
القسمين لا اشعار له بواحد من ذينك القسمين فاذن تعليق الشيء على الشيء لا يدل على
تكرر ذلك التعليق **المقام الثاني** في انه يفيد من جهة ورود الامر بالقياس والدليل
عليه ان الله تعالى لو قال ان كان زانيا فارجمه فهذا يدل على انه تعالى جعل الزنا
علة لوجوب الرجم ومتى كان الامر كذلك لزم تكرار الحكم عند تكرر الصفة بيان الاول ان
القائل اذا قال ان كان الرجل عالما زاهدا فاقتله وان كان جاهلا فاسقا فاكرمه
فهذا الكلام مستقبح في العرف والعلم بذلك ضروري فالاستقباح اما ان يكون
لانه يفيد ان هذا القائل جعل الجهل والفسق موجبا للتعظيم او لانه لا يفيد ذلك
والثاني باطل لانه لو لم يفد العلية ولا منافاة ايضا بين الجهل والفسق وبين استحقاق التعظيم
بسبب اخر من كونه نسيبا شجاعا جوادا فصيحا فحينئذ لم يكن اثبات استحقاق
التعظيم مع كونه جاهلا فاسقا على خلاف الحكمة فكان يجب ان لا يستقبح
وحيث علمنا فساد هذا القسم وان ذلك الاستقباح انما حصل لانه يفيد
ان ذلك القائل جعل جهله وفسقه علة لاستحقاق الاكرام ثبت ان ترتيب الحكم
على الوصف مشعر بكون الوصف علة فاذا صدر عن الله تعالى وتقدس افاد

ظن ان الله تعالى جعل ذلك الوصف علة وذلك يوجب تكرار الحكم عند تكرار الوصف باتفاق
القايسين فثبت ان قوله تعالى ان كان الفاعل زانيا فارجمه يفيد تكرار الرجم عند تكرار
الزنا **فان قيل** ولا هذا يشكل بقوله ان دخلت الدار فانت طالق فانه لا يتكرر الطلاق
بتكرر الدخول وان دخلت السوق فاشتر اللحم فانه لا يتكرر الامر بشري اللحم
عند تكرر دخول السوق ثم نقول لا نسلم انه يفيد ظن العلية **اما قوله** ان كان الرجل
عالما فاقتله فهذا الاستقباح انما جاء لان كونه عالما ينافي جواز القتل فاثبات هذا
الحكم مع قيام المنافي يوجب الاستقباح سلمنا انه يفيد ظن العلية في هذه الصورة
فلم قلت انه في سائر الصور يجب ان يكون كذلك سلمناه ان في جميع الصور يفيد العلية
فلم قلت انه يلزم من تكرر العلة تكرر الحكم فان السرقة وان كانت موجبة للقطع
لكن يتوقف ايجابها لهذا الحكم على شرايط كثيرة **والجواب** ان قوله ان دخلت
الدار فانت طالق فهذا يفيد ظن ان هذا الانسان جعل دخول الدار علة لوقوع الطلاق
واذا جعل الانسان شيئا علة الحكم لم يلزم من تكرر ما جعله علة للحكم تكرر ذلك الحكم
الا ترى انه لو قال اعتقت عبدي غانما لسواده ولعله كونه اسود وكان له عبد
اخر اسود فانه لا يعتق عليه ذلك العبد ومن المعلوم ان التنبيه على العلية لا يزيد
على التصريح بها اما اذا علمنا او ظننا ان الشارع جعل شيئا علة الحكم فانه يلزم من
تكرر ذلك الشيء تكرر ذلك الحكم باجماع القايسين فثبت انه لا يلزم من عدم تكرر الحكم
عند تكرر المعلق عليه عندما يكون التعليق صادرا من العبد ان لا يتكرر عندما يكون
التعليق صادرا من الله تعالى **فان قيل** فهذا التكرار لا يكون مستفادا من اللفظ
بل يكون مستفادا من الامر بالقياس **قلت** هذا هو الحق وعند هذا يظهر انه لا مخالفة
بين هذا المذهب وبين ظاهر المذهب المنقول عن الاصوليين من انه لا يفيد التكرار
وذلك لانهم عنوا به ان اللفظ لا يفيد التكرار وهو حق ونحن نعني به انه يفيد ظن
العلية فاذا انضم اليه الامر بالقياس حصل من مجموعهما افادة التكرار ولا منافاة
بين هذا المذهب وبين ما قالوه **قوله** الاستقباح انما جاء لان كونه عالما ينافي جواز
التعظيم **قلنا** لا نسلم حصول المنافاة لان العالم قد يستحق القتل لجهات اخر والاصل
تخريج الحكم على وفق الاصل **قوله** لم قلت انه لما حصل ظن العلية في الصورة التي
ذكرتموها حصل ظن العلية في ساير الصور **قلنا** لوجوه **احدها** انا نقيس عليه
ساير الصور والجامع هو ان الحكم اذا كان مذكورا مع علته كان اقرب الى القبول وذلك
مصلحة المكلف فيناسب الشرعية **الثاني** انا بعد حصول ظنية وبين حصول ذلك
الظن فيها نقول لا بد بينهما من قدر مشترك وذلك المشترك اما ما ذكرناه من ترتيب
الحكم على الوصف او غيره والثاني مرجوح لان الاصل عدم ساير الصفات فتعين الاول
فعلمنا ان ترتيب الحكم على الوصف ايضا كان ههنا انه يفيد ظن العلية **قوله** لم قلت انه يلزم

من يكون العلة يكون الحكم فلما هذا مسبوق علمه من القياسيين فلا يكون المنع فيه مقبولا
المسألة السادسة في ان مطلق الامر لا يفيد الفور وقالت الحنفية انه يفيد الفور
وقال قائلون انه يفيد التراخي وقالت الواقفية انه مشترك بين الفور والتراخي والحق
انه موضوع لطلب الفعل وهو القدر المشترك بين طلب الفعل على الفور وطلبه على
التراخي من غير ان يكون في اللفظ اشعار بخصوص كونه فورا او تراخيا لنا وجوه احدها
ان الامر قد ورد وعندها يكون المراد منه الفور تارة والتراخي اخرى فلا بد من جعله حقيقة
في القدر المشترك بين القسمين دفعا للاشتراك والمجاز والموضوع لافادة القدر المشترك
بين القسمين لا يكون له اشعار بخصوصية كل واحد من القسمين لان تلك الخصوصية مغايرة
لمسمى اللفظ وغير لازمة له فثبت ان اللفظ لا اشعار له بخصوصية كونه فورا ولا بخصوصية
كونه تراخيا وثانيها وهو انه يحسن من السيد ان يقول لعبده افعل الفعل الفلاني في الحال
او غدا ولو كان نص كونه فورا لكان الاول تكريرا والثاني نقضا وانه غير
جائز وثالثها ان اهل اللغة قالوا انه لا فرق بين قولنا يفعل وبين قولنا افعل الا ان الاول
خبر والثاني امر لكن قولنا يفعل لا اشعار له بشيء من الاوقات فانه يكفي في صدق قولنا
يفعل اتيانه به في اي وقت كان من المستقبل فكذا قوله افعل وجب ان يكفي في الاتيان
بمقتضاه الاتيان به في اي وقت كان من اوقات المستقبل والجامع تحصيل التسوية بينهما في
امر اخر سوى كونه خبرا او امرا ورابعها ان اهل اللغة قالوا في قولنا افعل انه
امر والامر قدر مشترك بين الامر بشيء على الفور وبين الامر به على التراخي لان الامر به على
الفور امر مع قيد كونه على الفور وكذا الامر به على التراخي امر مع قيد كونه على
التراخي ومهما تحقق المركب فقد تحقق المفرد فعلمنا ان مسمى الامر قدر مشترك بين
الامر مع كونه فورا والامر مع كونه تراخيا واذا ثبت ان لفظة افعل للامر وثبت
ان الامر قدر مشترك بين هذين القسمين ثبت ان لفظة افعل لا يدل الا على قدر مشترك بين
هذين القسمين واحتج المخالف بامور احدها قوله تعالى لابليس ما منعك الا تسجد
اذ امرتك عاتبه على انه ما اتى في الحال بالمامور به وهذا يدل على انه وجب عليه الاتيان
بالفعل حين امره اذ لو لم يجب ذلك لكان لابليس ان يقول انك امرتني وما اوجبت علي في الحال
فكيف استحق الذم بتركه في الحال وثانيها قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وقوله تعالى
فاستبقوا الخيرات وثالثها لو جاز التاخير لجاز اما الى بدل او لا الى بدل والقسمان باطلان
فالقول بجواز التاخير باطل اما فساد القسم الاول فهو ان البدل هو الذي يقوم مقام
المبدل من كل الوجوه فاذا اتى بهذا البدل وجب ان يسقط عنه هذا التكليف وبالاتفاق
ليس كذلك فان قلت لم لا يجوز ان يقال البدل قائم مقام المبدل في ذلك الوقت لا في كل الاوقات
فلا جرم لم يلزم من الاتيان بالبدل سقوط الامر بالمبدل قلت اذا كان مقتضى الامر الاتيان
بتلك الماهية مرة واحدة في اي وقت كان فهذا البدل قائم مقامه في هذا المعنى فقد اتى بما ذكر

ما هو المقصود من الامر بتمامه فوجب سقوط الامر بالكلية بلى ذلك العذر يقتضي بتقدير
ان يقتضي الامر التكرار ولكنه باطل واما فساد القسم الثاني وهو القول بجواز التاخير لا الى بدل
فذلك يمنع من كونه واجبا لانه لا معنى لقولنا الشيء واجب الا انه لا يجوز تركه من غير بدل ورابعها
لو جاز التاخير لجاز اما الى غاية معينة بحيث اذا وصل المكلف اليها لا يجوز له ان يؤخر
الفعل عنها او يجوز له التاخير ابدا والقسمان باطلان فالقول بجواز التاخير باطل
انما قلنا انه لا يجوز له التاخير الى غاية معينة لان تلك الغاية اما ان يكون معلومة
للمكلف او لا يكون فان كانت معلومة له فتلك الغاية ليست الا ان يصير بحيث يغلب
على ظنه انه لو لم يشتغل باداية فاته فيفوته ذلك الفعل بدليل ان كل من قال بجواز التاخير
الى غاية معلومة قال ان تلك الغاية هي هذه فالقول باثبات غاية اخرى خرق للاجماع
وانه غير جائز لكن القول بجواز التاخير الى هذه الغاية باطل لان ذلك الظن ان لم يكن
لامارة كان مجرد ظن السوداوي ولا عبرة به وان كان لامارة فكل من قال بهذا القسم
قال ان تلك الامارة اما المرض الشديد او علو السن وهذا ايضا باطل لان كثيرا من
الشبان يموتون فجاة وذلك يقتضي انه ما كان يجب عليه ذلك الفعل في علم الله تعالى مع ان
ظاهر ذلك الامر الوجوب هذا انما قلنا ان تلك الغاية لا يجوز ان يكون مجهولة لانه على هذا التقدير
يصير مكلفا بان لا يؤخر الفعل عن وقت معين مع انه لا يعرف ذلك الوقت وهذا تكليف
ما لا يطاق واما قلنا انه لا يجوز التاخير ابدا لان التاخير ابدا يجوز الترك ابدا وانه ينافي
القول بوجوبه وخامسها ان السيد اذا امر عبده بان يسقيه الماء فهم منه التعجيل
واستحسن العقلاء ذم العبد على التاخير ولا استناد الى القرينة خلاف الاصل فالامر
يفيد الفور وسادسها اجمعنا على انه يجب اعتقاد وجوب الفعل على الفور فنقول
الفعل احد موجبي الامر فيجب على الفور قياسا على الاعتقاد والجامع تحصيل المصلحة
الحاصلة بسبب المسارعة الى الامتثال وسابعها ان الامر بعض انواع الفعل فاشبه
العقود في الساعات فلما وقع العقد عقيب الايجاب والقبول فالامر وجب ان يكون
مثله وتحريره انه استدعاء فعل بقول مطلق فيقتضي التعجيل كالايجاب في البيع وثامنها
ان الامر ضد النهي فلما افاد النهي وجوب الانتهاء على الفور وجب في الامر ان يفيد الوجوب على
الفور وربما اوردوا هذا على طريق اخر فقالوا ثبت ان الامر بالشيء نهي عن تركه لكن النهي عن تركه
يوجب الانتهاء عن تركه في الحال والانتهاء عن تركه في الحال لا يمكن الا بالاقدام على الفعل في الحال
فثبت ان الامر يوجب الفعل في الحال وتاسعها اجمعنا على انه لو فعل عقيبه وقع
الموقع وخرج عن العهدة واختلفنا في انه لو فعل بعد ذلك هل يخرج عن العهدة فطريقة
الاحتياط يقتضي وجوب الاتيان به على الفور ليحصل الخروج عن العهدة بيقين والجواب
عن الاول انه حكاية حال فلعل ذلك الامر كان مقرونا بما يدل على الفور وعن الثاني ان قوله وسارعوا
الى مغفرة من ربكم مجاز من حيث انه ذكر المغفرة واراد ما يقتضيها وليس ذلك الا المقتضي

الا

لطلب المعقم هو الاتيان بالفعل على سبيل الفور وعلى ان هذه الآية لو دلت على وجوب
الفور لم يلزم منه ذلك بعين الامر على الفور وعن الثالث والرابع انه يشكل بما اذا
صرح وقال اوجبت عليك ان تفعل هذا الفعل في اي وقت شئت فكل ما جعلوه عذرا
في هذه الصوره فهو عذرنا عما ذكروه وكذا لك يشكل بالكفارات والنذور وكل الواجبات
الموسعه وعن الخامس انه معارض بان السيد اذا امر عبده بشيء ولم يعلم العلام حاجة
السيد اليه في الحال فانه لا يفهم التعجيل فان حملتم ذلك على القرينه الزمناكم مثله فان قلت
ان السيد يعلم ان عبده باي امرته بشيء فاخره لو لا ان الامر للفور والا لما صح هذا التعليل
قلت وقد يعتذر العبد بقول امرتني بان افعل وما امرتني بالتعجيل وما علمت بان
في التاخير مضره وعن السادس انه يبطل بما اذا قال افعل في اي وقت شئت
وبالنذور والكفارات ويبطل ايضا بالخبر فانه لو قال الشارع يقتل زيد عمرا
فها هنا يجب الاعتقاد في الفور ولا يجب حصول الفعل في الفور ولان الاعتقاد غير
مستفاد من الامر لان من ترك الله الفعل عنه فانا نقطع على امتثال امر الله واجب
وعن السابع انه يبطل بقوله افعل في اي وقت شئت ولان الجامع الذي ذكروه وصف
طردي وهو غير معتبر وعن الثامن ان النهي يفيد التكرار فلا جرم يوجب الفور والامر
لا يفيد التكرار فلا يلزم ان يفيد الفور وعن التاسع فهو طريقه للاحتياط انه ينتقض
بقوله افعل في اي وقت شئت واعلم ان هذا النقض متوجه على اكثر دلائلهم وهو لا يرفع
لا محيص عنه المسئله السابعه في ان الامر المعلق والخبر المعلق على شيء بكلمة
ان عدم عند عدم ذلك الشيء والخلاف فيه مع ابي بكر واكثر المعتزله لنا وجهان الاول
وهو ان النحويين سموا الكلمه ان حرف الشرط والشرط ينفي الحكم عند انتفائه فيلزم
ان يكون المعلق بهذا الحرف منتفيا عند انتفاء المعلق عليه اما ان النحويين سموا هذا الحرف
حرف الشرط فذلك ظاهر في كتبهم واما ان الشرط ينفي الحكم عند انتفائه فلانهم
يقولون الوضوء شرط صحة الصلوه والحول شرط وجوب الزكوه ويعنون بكونها
شرطا انتفاء الحكم عند انتفائهما والاستعمال دليل الحقيقه ظاهرا فان قيل لا نزاع
في ان النحويين سموا هذا الحرف بحرف الشرط لكن لعل ذلك من اصطلاحاتهم الحادثه
كتسميتهم الحركات المخصوصه بالرفع والنصب والجر وان لم تكن تسميه هذه الحركات
بهذه الاسامي موجوده في اصل اللغه سلمنا ان هذا الاسم اصلي ولكن لا نسلم ان الشرط ما ينفي
الحكم عند انتفائه بل الشرط الذي ما يكون علامه على ثبوته من قولهم اشراط الساعه
اي علاماتها واذا كان الشرط عباره عن العلامه لم يلزم من ثبوته ثبوت الحكم لكن لا يلزم
من عدمه عدم الحكم سلمنا ان الشرط الذي ما يقف عليه الحكم لكن مطلقا ام بشرط ان لا يوجد
ما يقوم مقامه الاول ممنوع والثاني مسلم وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم هذا
الشرط عدم الحكم الا اذا عرف انه لم يوجد شيء اخر ما يقوم مقام هذا الشرط

الجواب لما دلت الكتب النحويه على تسميه هذا الحرف بحرف الشرط وجب اعتقاد
ان هذا الاسم كان حاصلا في اصل اللغه والا لكان حصول هذا الاسم له بالنقل والنقل على
خلاف الاصل قوله شرط الشيء ما يدل على ثبوته قلنا لو كان كذلك لما صح تسميه الوضوء
بانه شرط صحة الصلوه فان الوضوء لا يدل على صحة الصلوه وكذا القول في قولنا الحول
شرط وجوب الزكوه والاحصان شرط وجوب الرجم واما اشراط الساعه فهي وان كانت
علامات داله على وجود الساعه لكن يمتنع وجود الساعه الا عند وجودها
فهي مسماه بالاشراط لا بحسب الاعتبار الاول بل بحسب الاعتبار الثاني قوله شرط
الشيء ما ينفي الحكم عند انتفائه مطلقا او اذا لم يوجد ما يقوم مقامه قلنا مطلقا لانه اذا
ثبت كونه شرطا وثبت ان لفظ الشرط معناه في اللغه ما ينفي الحكم عند انتفائه ثبت ان ذلك
الشيء يجب انتفاء الحكم عند انتفائه فلو انتفى وثبت اخر يقوم مقامه لم يكن ذلك الشيء بعينه
شرطا بل يكون الشرط احدهما وهو احد الامرين لا على التعيين وذلك ينافي قيام الدلاله على
كونه شرطا بعينه الحجه الثانيه ما روي ان يعلى بن اميه سال عمر بن الخطاب رضي الله عنه
فقال ما بالنا نقصر الصلوه وقد امنا فقال عجبت مما عجبت منه فسالت رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال صدقه تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وتوجه انهما فهما ان المعلق على الشيء بكلمة ان
عدم عند عدم ذلك الشيء والا لما كان التعجب معنى فان قيل لا نجوز ان يقال انهما تعجبا
من ذلك لانهما عقلا من الايات الوارده في وجوب الصلوه وجوب الاتمام وان حالة الخوف
مستثناه عن ذلك وما عداها باق على الاصل وجوب الاتمام فلذلك تعجبا من ثبوت
القصر مع الامن ثم نقول هذا الحديث حجه عليكم لانه لو امتنع المشروط عند عدم
الشرط لما جاز القصر عند عدم الخوف وقد جاز فعلمنا انه لا يجب عدم المشروط
عند عدم الشرط والجواب عن السوال الاول ان الايات الداله على وجوب الصلوه
لا تنطق بالاتمام والا لكان الاصل في الصلوه الاتمام بل المروي عن عائشه رضي الله عنها وعن
ابيها انها قالت كانت صلوة السفر والحضر ركعتين فاقرت صلوة السفر وزيدت
في صلوة الحضر وعن الثاني ان ظاهر الشرط يمنع من ذلك ولذلك ظهر التعجب لكن لا يمتنع
ان يدل دليل على خلاف الظاهر احتج المخالف بالايه والحكم اما الايه فهي ان المعلق
على الشيء لو كان عدما عند عدم ذلك الشيء لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغا
ان اردن تحصنا دليلا على انه ما حرم الاكراه على البغا ان لم يردن التحصن وقوله تعالى
وكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا وقوله واشكروا نعمة الله ان كنتم اياه تعبدون وقوله تعالى
ان تقصروا من الصلوه ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وقوله تعالى ولم تجدوا كاتبا
فرهان مقبوضه مع جميع هذه الايات الحكم غير منتفي عند انتفاء الشرط واما الحكم
فانه اذا قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق فههنا لا يمتنع وقوع الطلاق قبل حصول
الشرط حتى لو نجز او علق على شرط اخر لكن جائزا فضلا للاول لو لزم عدم المشروط

عند عدم الشرط لزم انتفاء الحكم هنا **والجواب عن الاول** ان الظاهر يقتضي ان لا تحرم الاكراه
على البغاء اذا لم يردن التحصن لكن لا يلزم من عدم الحرمة القول بالجواز لان زوال الحرمة قد يكون
لطريان الحل وقد يكون لامتناع وجوده عقلا وهاهنا كذلك لانهن اذا لم يردن التحصن
فقد اردن البغاء واذا اردن البغاء امتنع اكراههن على البغاء **وعن الثاني** انه اذا علق
الطلاق بالدخول لم يجز ان كان المنجز واحدا او اسبق من المعلق حتى لو تزوجها ودخلت
الدار وقع الطلاق وان كان المنجز ثلاثا فحينئذ المعلق غير المنجز والمنجز غير المعلق حتى يبقى
المعلق موقوفا على دخول الدار فاذا تزوجت بزوج اخر وعادت اليه ودخلت الدار
وقع الطلاق المعلق **المسئلة الثامنة** في الامر المقيد بعدد ونبحث ان الحكم
المعلق بعدد هل يدل على حكم ما زاد عليه وما نقص عنه ام لا اما في جانب الزيادة
فمتى كان العدد الناقص علة لعدم امر امتنع ثبوت ذلك الامر في العدد الزائد
لان الناقص موجود في الزائد فعلة عدم ذلك الامر حاصلة عند حصول العدد
الزائد فمثاله لو حظر الله تعالى علينا جلد الزاني مائة كان الزائد على المائة محظورا
لان المائة موجودة في الزائد على المائة ولو قال اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا فجعل
القلتين علة لاندفاع حكم النجاسة فالزائد عليها اولى ان يكون كذلك اما اذا
كان العدد الناقص موصوفا بحكم لم يجب ان يكون الزائد عليه موصوفا بذلك الحكم
لانه لا يلزم من كون العدد واجبا او مباحا ان يكون الزائد عليه واجبا او مباحا
اما في جانب النقصان فالحكم اما ان يكون اباحة او ايجابا او حظرا فان كان اباحة
فعلى ما دون ذلك العدد اما ان يكون داخلا تحت ذلك العدد على كل حال او لا يدخل
تحته على كل حال او يدخل تارة ولا يدخل اخرى مثال الاول ان يبيح الله لنا جلد
الزاني مائة فانه يدل على اباحة جلد خمسين لان الخمسين داخل في المائة ومثال
الثاني ان يبيح الله تعالى لنا ان نحكم بشهادة شاهدين فانه لا يدل على اباحة الحكم
بشهادة الواحد لان الحكم بشهادة الواحد غير داخل تحت الحكم بشهادة شاهدين
ومثال الثالث ان يبيح لنا استعمال القلتين من الماء اذا وقعت فيهما نجاسة فانه قد
اباح لنا استعمال القلة من هاتين القلتين ولا يدل على استعمال قلة واحدة اذا وقعت
فيها نجاسة لان القلة الواحدة اذا وقعت فيها نجاسة غير داخلة تحت قلتين
وقعت فيهما نجاسة اذا حظر الله تعالى علينا عددا مخصوصا فانه يختلف فيما
فربما دل على حظر ما دونه من طريق الاولى لانه اذا حظر استعمال القلتين اذا
وقعت فيهما نجاسة فحظر القلة الواحدة اولى واما لو حظر الله جلد الزاني
مائة لم يدل على ان ما دونه محظور واما اذا اوجب الله جلد الزاني مائة فانه
يدل على وجوب جلد خمسين لانه لا يمكن فعل الكل الا بفعل الجزء لكنه ليس يقتصر الوجوب
على الجزء وثبت ان حصر الحكم على العدد لا يدل على نفيه عما زاد او نقص الا بدليل

منفصل **واحتج المخالف** بالسنة والاجماع **اما السنة** فهو ان الله تعالى لما قال
ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال عليه السلم والله لازيدن على السبعين
فعقل ان الحكم منتف عن الزيادة **واما الاجماع** فهو ان الامة عقلت من حد القاذف
ثمانين نفي الزيادة **والجواب** عن الاول ان تعليق الحكم على الشيء لا يقتضي نفيه عن الزائد
فكذلك لا يوجبه ولعله صلى الله عليه وسلم جوز حصول المغفرة لو زاد على السبعين
ولاجل ذلك فاما ما ذكره **وعن الثاني** ان ذلك الحكم انما عقل بالبقاء على حكم الاصل **المسئلة
التاسعة** في الامر المقيد بالاسم الجمهور منا ومن المعتزلة على ان الامر والخبر المقيد
بالاسم لا يدل على حكم ما عداه كقول القائل زيد في الدار لا يدل على ان عمرا ليس في الدار
واذا امر بشي لا يدل على ان غيره ليس بواجب وقال ابو بكر الدقاق انه يدل عليه
لنا وجوه **الاول** اتفاق الكل على جواز ان يقال زيد اكل او شرب مع العلم بان
غيره فعل ذلك ايضا **الثاني** ان تخصيص البعض بالذكر لو دل على نفي الحكم عن غير المذكور
لبطل القياس لان التنصيص على حكم الاصل ان دل على عدمه التنصيص على حكم الفرع
كان حكم الفرع ثابتا بالنص لا بالقياس وان لم يوجد كان النص دالا على عدم الحكم
في الفرع حينئذ ولا يجوز اثباته بالقياس لان النص مقدم على القياس **الثالث** لو دل
قولنا زيد اكل على ان غيره لم ياكل لدل عليه اما بلفظه او بمعناه والاول باطل لانه ليس
في اللفظ ذكر غير زيد فكيف يدل على حكم غير زيد والثاني باطل لان الانسان قد يعلم ان
زيدا وعمرا اشتركا في فعل فيكون له غرض في الاخبار عن احدهما دون الاخر فيعلم انه
لا يدل عليه لا بلفظه ولا بمعناه **واحتج المخالف** بانه لا بد في التخصيص من فائدة ولا فائدة
الا نفي الحكم عما عداه **والجواب** المقدمة الثانية ممنوعة فلعل غرضه كان متعلقا
بالاخبار عنه دون غيره فلهذا خصه بالذكر **المسئلة العاشرة** في الامر المقيد
بالصفة وهو كقوله عليه السلم زكوا عن الغنم السائمة واختلفوا في انه هل يدل ذكر
على انه لا زكوة في غير السائمة والحق انه لا يدل وهو قول ابي حنيفة واختيار ابن سريج
والقاضي ابي بكر وامام الحرمين وقول جمهور المعتزلة وذهب الشافعي والاشعري
ومعظم الفقهاء رحمة الله عليهم اجمعين الى انه يدل لنا وجوه **الاول** ان الخطاب
المقيد بالصفة لو دل على ان ما عداه بخلافه لدل عليه اما بلفظه او بمعناه والكل باطل
من الوجهين فوجب ان لا يدل عليه اصلا انما قلنا انه لا يدل عليه بلفظه لان اللفظ الدال
على ثبوت الحكم في احد القسمين ان لم يكن مع ذلك موضوعا لنفي الحكم في القسم الثاني
لم يكن له عليه دلالة لفظية وان كان موضوعا له فحينئذ يكون ذلك اللفظ موضوعا
لمجموع اثبات الحكم في احد القسمين ونفيه عن القسم الاخر ولا نزاع في دلالة مثل هذا
اللفظ على هذا النفي وانما قلنا انه لا يدل عليه بمعناه لان الدلالة المعنوية هي ان يستلزم
المسمى شيئا فينتقل الذهن من المسمى اليه وهاهنا ثبوت الحكم في احد القسمين لا يستلزم

عن مثله عن القسم الثاني لأن الصورتين المشتركتين في الحكم يجوز تخصيص احدهما بالبيان
دون الثاني إما لأن بيان الصورة الأخرى غير واجب أو إن كان واجبا ولكنه بينه بطريق
آخر وأما إذا لم يكن واجبا فذكرها إما لأنه خطر ببال المتكلم أحد القسمين دون الثاني
وهذا إنما يعقل في حق غير الله تعالى أو إن خطر القسمان بالبال لكن السامع يحتاج
إلى بيان أحد القسمين دون الثاني كمن يملك السائمة لا يملك المعلوفة فإنه يحتاج إلى أن
يحول الحاجة إلى معرفة حكم السائمة دون حكم المعلوفة فلا جرم يحسن من الشارع أن يخص
السائمة بالذكر دون المعلوفة وأما إذا أوجب بيان حكم القسمين معا فهاهنا قد
يكون ذكر أحد القسمين دليلا على ثبوت ذلك الحكم في القسم الآخر فإنه تعالى لما منع
من قتل الأولاد خشية الإملاق كان ذلك دليلا على المنع من قتلهم عند الغنى بطريق
الأولى وقد لا يكون كذلك ولكنه بين حكم القسم الآخر بطريق آخر إما بنص خاص
والفائدة فيه أن إثبات الحكم باللفظ العام أضعف من إثباته بالدليل الخاص لاحتمال
تطرق التخصيص إلى العام دون الخاص أو بقياس كما نص على حكم الأشياء
الستة وعرفنا حكم غيرها بالقياس والمقصود أن ينال المكلف رتبة المجتهدين
أو بالبقاء على حكم الأصل فإن قوله إن شرع لا زكاة في العوامل به تم تخرج
الزكاة عن المعلوفة لا جرم أن الأصل عدم الزكاة وإنما خص القسم الأول بالذكر لأن
الاستغناء فيه أكثر لأن السائمة لما كانت أخف مؤنة من المعلوفة كان احتمال وجوب
الزكاة في السائمة أظهر من احتمال وجوبها في المعلوفة فثبت أن تعليق الحكم على
الصفة لا يدل على نفي الحكم عما عداه لا بلفظه ولا بمعناه فوجب أن لا يدل أصلا فإن قيل
المعتبر في الدلالة المعنوية القطعية حصول الاستلزام قطعا وفي الدلالة المعنوية
الظاهرية حصول الاستلزام ظاهرا ودعوى الاستلزام ظاهرا لا يقدح فيها
عدم اللزوم في بعض الصور ألا ترى أن الغيم الرطب يدل على المطر ظاهرا ثم ذلك
الظن لا يبطل بعدم المطر في بعض الأوقات إذا عرفت هذا فنحن لا ندعي أن تعليق الحكم
على الصفة يدل على نفي الحكم عما عداه قطعا إنما ادعينا أنه يدل عليه ظاهرا وما
ذكرتموه من تخلف هذه الدلالة في بعض الصور إنما يقدح في ذلك الظن لو بينتم أن الاحتمالات
التي ذكرتموها مساوية في الظهور للاحتمال الذي ذكرناه وأنتم ما بينتم ذلك فيكون
دليلكم خارجا عن محل النزاع والجواب تعليق الحكم على الوصف لا يدل على انتفائه
عن غيره إن نفيتموه قطعا فقد سلمتم وأما ظاهرا فلأنه لو دل عليه ظاهرا لكان
صرفه إلى سائر الوجوه مخالفة للظاهر والأصل عدم ذلك وهذا القدر كاف في
حصول ظن تساوي هذه الاحتمالات الدليل الثاني أن الأمر المقيد بالصفة تارة
يرد مع انتفاء الحكم عن غير المذكور وهو متفق عليه وتارة مع ثبوته كقوله تعالى
ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق ثم لا يجوز قتلهم بغير الإملاق وما لم يعلم الصيد من قبله

منكم فتحملا لحرامها يصل من النعم أن يقتله خطأ يلزمه الجزاء أيضا وإذا ثبت هذا
فنقول الاشتراك المجاز خلاف الأصل فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك بين القسمين
وهو ثبوت الحكم في المذكور مع قطع النظر عن ثبوته في غير المذكور وعدمه عنه
الدليل الثالث هو أن ثبوت الحكم في إحدى الصورتين لا يلزمه ثبوت الحكم في الصورة
الأخرى والإخبار عن ثبوت ذلك الحكم في إحدى الصورتين لا يلزمه الإخبار عنه في الصورة
الأخرى فإذا الإخبار عن ثبوت الحكم في إحدى الصورتين لا يدل على حال الصورة الأخرى
قلنا
وجودا أو عدما إنما أن ثبوت الحكم في إحدى الصورتين لا يلزمه الحكم في الصورة الأخرى
ثبوتا وعدما لأنه لا يمتنع في العقل اشتراك الصورتين المختلفتين في بعض الأحكام فإنهما
لما كانتا مختلفتين فقد اشتركا في الاختلاف ولا يمتنع أيضا اختلافهما في بعض الأحكام
وإذا ثبت الحكم في هذه الصورة لم يلزم من مجرد ثبوته فيها ثبوته في الصورة الأخرى
ولا عدمه عنها فدل على أن ثبوت الحكم في إحدى الصورتين لا يلزمه ثبوت ذلك الحكم في
الصورة الأخرى ولا عدمه عنها وإنما قلنا إن الإخبار عن حكم إحدى الصورتين
لا يلزمه الإخبار عن حكم الصورة الأخرى لأن إحدى الصورتين مخالفة للأخرى
من بعض الوجوه والمختلفات لا يجب اشتراكهما في الحكم فالعلم بذلك ضروري ولا يلزم
من كون أحدهما متعلق غرض هذا الإنسان بالخبر عنه كون الصورة الأخرى كذلك
ثبت أن الإخبار عن إحدى الصورتين لا يلزمه الإخبار عن الصورة الأخرى وإذا ثبت
هاتان المقدمتان ثبت أن الإخبار عن ثبوت الحكم في هذه الصورة لا يدل على حال
الصورة الأخرى وجودا أو عدما وذلك هو المطلوب الدليل الرابع لو دل تخصيص
الحكم بالصفة على نفيه عما عداه لدل تخصيصه بالاسم على نفيه عما عداه لكن التخصيص
بالاسم لا يدل على نفيه عما عداه بيان الملازمة أن التخصيص بالصفة لو دل على نفي الحكم
عما عداه لكان إنما يدل عليه لأن التخصيص لا بد فيه من غرض ونفي الحكم عما عداه يصح
أن يكون غرضا والعلم بأنه لا بد من غرض مع العلم بأن هذا المعنى يصلح أن يكون غرضا
يفيد ظن أن هذا هو الغرض والعمل بالظن واجب وكل هذا المعنى موجود في
التخصيص بالاسم فوجب أن يكون التخصيص بالاسم يفيد نفي الحكم عما عداه لأن
الصورتين لما اشتركا في العلة وجب اشتراكهما في الحكم ولما ثبت أن التخصيص
بالاسم لا يفيد نفي الحكم عما عداه وجب في التخصيص بالصفة أن لا يدل على ذلك أيضا
واحتج المخالف بأمور الأول أن تعليق الحكم بالصفة يفيد في العرف نفيه عما عداه
فوجب أن يكون في أصل اللغة كذلك إنما قلنا إنه يفيد ذلك في العرف لأن القائل إذا قال
الإنسان الطويل لا يطير واليهودي الميت لا يبصر يضحك منه ويقال إذا كان
القصير لا يطير والميت المسلم لا يبصر فأي فائدة للتقييد بالطويل واليهودي
وإذا ثبت أنه في العرف كذلك وجب أن يكون في أصل اللغة كذلك وإلا لزم النقل وإنه

خلاف للاصل الثاني ان تخصيص الشي بالذكر لا بد فيه من مخصص والا لتعذر ترجيح احد الجائزين
على الاخر لا لمرجح ونفي الحكم عن غيره يصلح ان يكون مقصودا فوجب حمله عليه تكثيرا
لفوائد كلام الشرع ولانه لما ناسبه والمناسبة مع الاقتران دليل العلية فيغلب
على الظن انه علة التخصيص هذا التقرير الثالث انا قد دللنا على ان الحكم المعلق
على صفة يشعر بكون ذلك الحكم معللا بتلك الصفة وتعليل الاحكام المتساوية بالعلل
المختلفة خلاف للاصل على ما سياتي في كتاب القياس فيلزم من انتفاء هذا الوصف
انتفاء الحكم الجواب عن الاول ان اهل العرف يحكمون من قول القائل زيد الطويل
لا يطير وبالانعام التخصيص فهنا لا يفيد نفي الحكم عما عداه وللمستدل ان يقول لا نسلم ان
التخصيص هاهنا لا يفيد لان قوله زيد الطويل لا يطير يعلق الحكم بالصفة وانه نفس
محل النزاع بل لو قال زيد لا يطير فهذا تعليق الحكم بالاسم وهاهنا لا نقول ان تعليقه
بالاسم عبث بل نقول انه سال الوالجات وفرق بين ان نقول هذا الكلام سال
الوالجات وبين ان نقول لا فايدة في ذكر هذه الصفة البتة وعلى هذا التقدير اندفع
النقض وعن الثاني انا لا نسلم ان التخصيص لو صادر من انقاذ لا بد فيه من مخصص
لان الهارب من السبع اذا عن له طريقان فانه يختار سلوك احدهما دون الثاني
لا لمرجح وايضا فعندنا انه لا حسن ولا قبح عقلا تخصيص الصورة المعينة بالحكم المعين
تخصيص لاحد الطرفين الجايزين بذلك الحكم من غير مرجح وايضا فتخصيص الله تعالى احداث
العالم بوقت معين دون ما قبله وما بعده تخصيص من غير مخصص وفي هذا المقام
ابحاث دقيقة ذكرناها في كتبنا العقلية سلمنا انه لا بد من فايدة ولكن لم قلتم انها الوجوه
التي عددناها في دليلنا للاول فوائد وايضا فيحمله الدليل المفصول بالتخصيص
بالاسم وعن الثالث لا نسلم ان تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة خلاف للاصل
وسياتي تقريره في كتاب القياس ان شاء الله تعالى فرعان الاول القائلون بان التخصيص
بالصفة يدل على نفي الحكم عما عداه اتفقوا بانه لا دلالة في قوله تعالى وان خفتم شقاق
بينهما فابعثوا وفي قوله عليه السلام ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فالاف
الباعث على التخصيص هو العادة فان الخلع لا يجري غالبا الا عند الشقاق والمراة
لا تنكح نفسها الا عند اباء الولي فاذا احتمل ان يكون سبب التخصيص هو هذه العادة
لم يغلب على الظن ان سببه نفي الحكم عما عداه الثاني تعليق الحكم على صفة في جنس كقوله
عليه السلام في سائمة الغنم زكوة يقتضي نفيه عما عداه في ذلك الجنس ولا يقتضي نفيه في
ساير الاجناس لان دليل الخطاب نقيض النطق فلما تناول النطق سائمة الغنم
فدليله يقتضي معلوفة الغنم دون غيرها واحتجوا بان السوم يجري مجرى العلة
في وجوب الزكوة ويلزم من عدم العلة عدم الحكم لان الاصل اتحاد العلة والجواب
ان المذكور سوم الغنم لا مطلق السوم فاندفع ما قالوه المسالة الحادية عشرة

في ان الامر هل يدخل تحت الامر ذكر ابو الحسين البصري تفصيلا لطيفا فقال هذا
يتضمن مسائل اولها انه هل يمكن ان يقول الانسان لنفسه افعل مع انه يريد ذلك
الفعل ومعلوم انه لا شبهة في امكانه وثانيها انه ذلك هل يسمى امرا والحق انه لا يسمى
لان الاستعلاء معتبر في الامر وذلك لا يتحقق الا من شخص ومن لا يعتبر الاستعلاء فله ان يقول
ان الامر طلب الفعل بالقول من الغير فاذا لم يوجد المغايرة لا يثبت اسم الامر وثالثها
ان ذلك هل يحسن ام لا والحق لا لان الفايدة من الامر اعلام الغير كونه طالبا لذلك الفعل
ولا فايدة في اعلام الرجل نفسه ما في قلبه ورابعها هل اذا خاطب الانسان غيره بالامر
يكون داخلا فيه والحق انه اما ان ينقل امر غيره بكلام نفسه او بكلام ذلك الغير
اما الاول فان كان متناولا له دخل فيه والا لم يدخل مثال الاول ان نقول ان فلانا امرنا
بكذا ومثال الثاني ان فلانا امركم بكذا واما الثاني فهو كقوله تعالى يوصيكم الله
في اولادكم فهذا يدخل الكل فيه لان ذلك خطاب مع المكلفين جميعا وهو ناشرهم
الامر يخصصه الدليل المسالة التاسعة عشرة في الامرين الواردين عقيب الامر
بحرف العطف وبغير حرف العطف القايل اذا قال لغيره افعل كذا ثم قال له افعل افعل الامر
الثاني اما ان يتناول مخالفه ما يتناوله الاول او مماثله فان تناول ما يخالفه اقتضى شيئا اخر
لا محالة وهو ضربان احدهما يصح اجتماعه مع الاول والاخر لا يصح والذي يصح اجتماعه
مع الاول يجب على المامور فعلهما اما مجتمعين او منفردين الا ان يدل الدليل على
وجوب الجمع او وجوب التفريق ومثاله قول القايل لغيره صل صم واما الذي لا يصح ان يجتمع
مع الاول فضربان لا يصح الاجتماع عقلا كالصلوة الواحدة في مكانين وتارة لا يصح شرعا كالصلوة
والصدقة وكلى القسمين لا يصح الامر بفعلهما الا مع فرض اما اذا تناول الامر الثاني مثل ما
تناوله الامر الاول فلا يخلو اما ان يكون ذلك المامور به يصح التزايد فيه او لا يصح فان صح
فاما ان يكون الامر الثاني غير معطوف على الاول ويكون معطوفا عليه فان لم يكن
معطوفا عليه فعند القاضي عبد الجبار بن احمد رحمه الله انه يفيد غير ما يفيده الاول الا
ان يمنع العادة من ذلك او يرد الامر الثاني معرفا وهذا هو المختار وقال ابو الحسين البصري
الاشبه الوقف مثال ما تمنع منه العادة قول القايل لغيره اسقني ماء اسقني ماء فان العادة
تمنع من تكرار سقيه في حالة واحدة في الاكثر ومثال ما تمنع منه التعريف الحاصل بالامر
الثاني قول القايل لغيره صل ركعتين فانه اذا قال له صل الصلوة تصرف الى تلك الركعتين
لان لام الجنس ينصرف الى العهد المذكور ومثال ما يعرى من كلى القسمين قول القايل لغيره
صل غدا ركعتين صل غدا ركعتين والدليل على انه يفيد غير ما يفيده الاول وجهان الاول
ان الامر يقتضي الوجوب والفعل الاول وجب بالامر الاول فيستحيل وجوبه بالامر الثاني
لان تحصيل الحاصل محال فلو انصرف الامر الثاني الى الفعل الاول لزم حصول ما يقتضي الوجوب
من غير حصول للاثر وذلك غير جايز فوجب صرفه الى فعل اخر الثاني ان الوصف بالامر

الثاني غير ما هو متعلق الامر الاول لكان الامر الثاني تاكيدا ولو صرفناه الى غيره لافاد
فائدة زائدة واذا وقع التعارض بين ان يجعل الكلام فائدة اصلية وبين ان يجعل تاكيدا فالاشبه
ان حمله على الاول اولى فاما اذا كان الامر الثاني معطوفا على الاول فان لم يكن معرفا فانه
يفيد غير ما يفيده الاول لان الشيء لا يعطف على نفسه مثاله ان يقول القائل لغيره صل
ركعتين وصل ركعتين واما ان كان الامر الثاني معطوفا على الاول ومعرفا كقول القائل لغيره
صل ركعتين وصل الصلوة فعند ابي الحسين الاشبه هو الوقف فانه يمكن ان يقال يجب حمله
على تلك الصلوة لاجل لام التعريف ويمكن ان يقال يجب حمله على صلوة اخرى لاجل العطف
وليس احدهما اولى من الاخر فوجب التوقف **وعندي** ان هذا الاخير اولى لان لام
الجنس قد يكون لتعريف الماهية كما قد يكون لتعريف المعهود السابق وبتقدير ان يحمل
للمعهود السابق فيمكن ان يكون المعهود السابق هو الصلوة التي تناولها الامر الاول
ويمكن ان يكون صلوة اخرى تقدم ذكرها واذا كان كذلك لم يعارض العطف سليما عن المعارض
اما اذا كان الامر الثاني امرا بمثل ما يتناوله الامر الاول كان حكمه ما يجيء في التزايد فالحكم
اما ان يمنع ذلك عقلا كقتل زيد وصوم يوم او يمنع ذلك شرعا كعتق زيد فانه قد كان
يجوز ان يراد عتقه ويفيد تمام حريته على عدد كالطلاق واذا امتنع التزايد في المامور به
فكل الامرين اما عامين او خاصين او يكون احدهما عاما والاخر خاصا فان كانا عامين
او خاصين وجب كون ماموريهما واحدا فيكون الامر الثاني تاكيدا للاول سواء ورد
مع حرف العطف او لا مع حرف العطف مثال العاري عن حرف العطف قول القائل لغيره
اقتل كل انسان واقتل كل انسان ومثاله بلا حرف العطف ان يسقط من الامر الثاني
حرف العطف ومثال الخاص بحرف العطف وبغير حرف العطف **قوله** اقتل زيدا
واقتل زيدا وقوله اقتل زيدا اقتل زيدا اما اذا كان احدهما عاما والاخر خاصا سواء
تقدم العام او الخاص فالامر الثاني اما ان يكون معطوفا على الاول او غير معطوف عليه
فان كان معطوفا عليه فمثاله قول القائل صم كل يوم وصم يوم الجمعة فقال بعضهم ان يوم
الجمعة لا يكون داخلا تحت الكلام الاول ليصح حكم العطف والاشبه الوقف لانه ليس
ترك ظاهر العموم اولى من ترك ظاهر العطف وحمله على التاكيد واما اذا كان الامر الثاني
غير معطوف فمثاله قول القائل صم كل يوم صم يوم الجمعة فها هنا عموم احد الامرين
دليل على ان الاخر ورد تاكيدا لانه لا يستقيم ذكر الجنس ثم يذكر بعده ما دخل تحت العام **القسم
الثاني في المسائل المعنوية** والنظر في امور اربعة **النظر الاول** في الوجوب
والبحث اما عن اقسامه او احكامه اما اقسامه فاعلم انه بحسب المامور به ينقسم
الى معين والى مخير وبحسب وقت المامور به الى مضيق والى موسع وبحسب المامور الى واجب
على التعيين والى واجب على الكفاية **المسألة الاولى** قالت المعتزلة الامر بالاشياء على التخيير
يقتضي وجوب الكل على التخيير وقال الفقهاء الواجب واحد لا بعينه واعلم انه لا خلاف

في المعنى بين القولين لان المعتزلة قالوا المراد من قولنا الكل واجب على البدل هو انه لا يجوز
للمكلف الاخلال بجميعها ولا يلزمه الجمع بينها ويكون فعل كل واحد منها موكولا الى اختياره
والفقهاء عنوا بقولهم الواجب واحد لا بعينه هذا المعنى بعينه فلا يتحقق الخلاف اصلا
بل ها هنا مذهب يرويه اصحابنا عن المعتزلة ويرويه المعتزلة عن اصحابنا واتفق الفريقان
على فساده وهو ان الواجب واحد معين عند الله تعالى غير معين عندنا الا ان الله تعالى علم
ان المكلف لا يختار الا ذلك الذي هو واجب عليه والدليل على فساد هذا القول ان التخيير
معناه ان الشرع جوز له ترك كل واحد منهما بشرط الاتيان بالاخر وكونه على التعيين واجبا
عند الله تعالى معناه انه تعالى منعه من تركه على التعيين والجمع بين جواز الترك وعدم جوازه
متناقض فيصح ما ادعيناه انه يمتنع ان يكون واحد منها واجبا على التعيين **فان قلت**
لا نسلم ان التخيير ينافي تعينه عند الله تعالى بيانه ان الله تعالى لما خير بين الكفارات لكنه علم
ان المكلف لا يختار الا ذلك الذي هو واجب عليه فلا يحصل الاخلال بالواجب او نقول لم لا يجوز
ان يقال ان اختيار المكلف يقتضي كون ذلك الفعل المختار واجبا او نقول لا يمتنع ان يكون
ما عدا ذلك المعين مباحا ويسقط به الفرض كما نقول ان الاتيان بالفعل المحظور
قد يسقط به الفرض **قلت** الجواب عن الاول ان الله تعالى لما خير بين الامرين فقد اباح لنا
ترك كل واحد منهما بشرط الاتيان بالاخر ووجوبه على التعيين معناه انه تعالى لم يجوز لنا
تركه البتة فلو خير الله تعالى بينه وبين غيره مع انه جعله واجبا على التعيين لكان
قد جمع بين جواز الترك وبين المنع منه **اما قوله** ان اختيار المكلف يؤثر **قلت**
لا نزاع في الجهة الموجبة وقبل الاختيار يحصل الوجوب ان كان واحدا معينا فهو باطل
لان التخيير ينافي التعيين وان كان واحدا غير معين فهو محال لان الواحد بعينه كونه غير معين
يمتنع الوجود وما يكون ممتنع الوجود يمتنع ان يقع التكليف بفعله وان كان الواجب
هو الكل بشرط التخيير فذلك هو المطلوب **قوله** لم لا يجوز ان يسقط الواجب بفعل
ما ليس بواجب **قلنا** لان الامة اجمعت على ان الاتي بواحدة من الخصال الثلث المشروعة
في الكفارات لو كفر بغيرها اجزاته ولكان فاعلا لما وجب على المكلف به وذلك يبطل ما ذكروه
واحتج المخالف بان لفعل الواجب اثرا ولتركه اثرا وكلا الامرين يدل على ان الواجب
واحد اما في طرف الفعل فلان هذا الفعل له صفات كونه بحيث يسقط الفرض به وكونه
واجبا وكونه بحيث يستحق عليه ثواب الواجب وكونه بحيث ينوي بفعله اداء الواجب
وكل هذه الصفات تقتضي ان يكون الواجب واحدا معينا اما اولها سقوط الفرض فقالوا
لو لم يكن الواجب واحدا معينا لكان المكلف اذا اتى بكلها دفعة واحدة فاما ان يكون سقوط
الفرض معللا بكل واحد منها فيكون قد اجتمع على الاثر الواحد مؤثرات مستقلة وذلك
محال لان ذلك الاثر مع احد المؤثرين يصير واجب الوجود بذاته وواجب الوجود بذاته
يستحيل ان يكون واجب الوجود بغيره فهو مع هذا المؤثر يمتنع ان يكون معللا بالمؤثر الثاني

ومع المؤثر الثاني يستحيل ان يكون معللا بالمؤثر الاول فاذا وجد المؤثران معا يلزم
ان يستغني بكل واحد منهما عن كل واحد منهما ويكون محتاجا اليهما معا وغنيا عنهما معا
وهو محال واما ان يكون سقوط الفرض بالمجموع فذلك محال لانه يلزم ان يكون المجموع واجبا
وقد فرضنا ان الاتيان بالكل غير واجب واما ان يكون سقوط الفرض بواحد منها فذلك
الواحد اما ان يكون غير معين او معين والاول باطل لان الامر المبهم يستحيل وجوده موجودا
وكل موجود فهو في نفسه معين ولا ابهام البتة في الوجود الخارجي انما الابهام في
الذهن فقط واذا امتنع وجود واحد غير معين امتنع الاتيان به واذا امتنع الاتيان به
امتنع ان يكون الاتيان به علة لسقوط الفرض ولما بطل هذا ثبت ان علة سقوط الفرض
هو الاتيان بواحد منها معين عند الله تعالى وهو المطلوب وثانيها كونه واجبا فاذا
اتى المكلف بكلها فاما ان يكون المحكوم عليه بالوجوب مجموعها او كل واحد منها
وعلى التقديرين يلزم ان يكون الكل واجبا على التعيين لا على التخيير وهو باطل او واحد
غير معين وهو باطل لان غير المعين يمتنع وجوده فيمتنع ايجابه او واحد معين في نفسه
غير معلوم لنا وهو المطلوب وثالثها ان يستحق عليه ثواب الواجب فاذا اتى المكلف
بكلها فاما ان يستحق ثواب الواجب على كل واحد منها او على مجموعها وعلى التقديرين
يلزم كون الكل واجبا على التعيين واما ان لا يستحق ثواب الواجب الا على احدها
فذلك الواجب اما ان يكون معينا او غير معين والثاني محال لان استحقاق ثواب الواجب
على فعله حكم ثابت له معين والحكم الثابت المعين يستدعي محلا معينا ولان فعل شيء غير
معين محال فعلمنا ان ذلك الواجب معين في نفسه غير معلوم للمكلف وربما اوردوا هذا
الكلام على وجه اخر وهو انه اذا اتى بالكل فاما ان ينوي الوجوب في فعل كل واحد
او في فعل واحد دون الباقي والتقرير ما تقدم واما طرف الترك فانه استحقاق
العقاب فالمكلف اذا اخل بها باسرها فاما ان يستحق العقاب على ترك كل واحد منها
فيكون كل واحد منها واجبا على التعيين هذا خلف او على ترك واحد منها وهو اما
ان يكون معينا او غير معين والثاني محال لا وجه له اما اولا فلانه اذا لم يتميز واحد
عن الاخر بصفة الوجوب كان اسناد استحقاق العقاب الى واحد منها دون الاخر
ترجيحا لاحد طرفي الجائز على الاخر لا لمرجح وهو محال واما ثانيا فلان استحقاق العقاب
على الترك حكم معين فيستدعي محلا معينا لاستحالة قيام المعين بغير المعين واما ثالثا
فلان استحقاق العقاب على الترك يستدعي امكان الفعل ولا امكان لفعل شيء غير معين
ولما بطل هذا القسم ثبت انه معاقب بترك واحد معين عند الله تعالى وهو المطلوب
واما الذين زعموا ان الواجب واحد غير معين فقد احتجوا عليه بان الانسان
اذا عقد على قفيز من صبرة فالمعقود عليه قفيز لا بعينه وانما يتعين باختيار المشتري
اخذ قفيز منها فقد صار الواحد الذي لا يتميز عن غيره في نفسه متعينا باختيار المكلف

وكذا اذا طلق زوجة من زوجاته لا بعينها او اعتق عبدا من عبيده لا بعينه وكذا القول
في عقد الامامة لرجلين في دفعة واحدة والخاطب لامراة واحدة فان الجمع فيه حرام
والجواب عن الاول انه يسقط الفرض عندنا بكل واحد منها قوله يلزم ان يجتمع على
الاثر الواحد مؤثرات مستقلة قلنا هذه الاسباب عندنا معرفات لا مؤثرات ولا يمتنع
ان يجتمع على المدلول الواحد معرفات كثيرة وعن الثاني ان اردت بقولك فعل واجبة
كلها انه يلزم فعلها بعد ان صارت مفعولة فذلك محال وغير لازم ولا يبقى بعد هذا
الا ان يقال انها قبل دخولها في الوجود هل كانت بحيث يجب تحصيلها اما على الجمع
او على البدل وجوابه ان يقال اما الجمع فلا واما البدل فنعم بمعنى انها قبل وجودها
يصدق عليها انها كانت قبل وجودها بحيث يجب تحصيل واحد منها باختيار المكلف
بدلا عن صاحبه وذلك لا يقدح في قولنا وايضا فهذه الشبهة والتي قبلها لازمة للمخالف
اذ الواجب هو ما يختاره المكلف لانه اذا اتى بالكل فقد اختار المكلف كلها
فوجب ان يسقط الفرض بكل واحد منها وان يكون كل واحد منها واجبا وحينئذ
يلزمهم ما اوردوه علينا وعن الثالث قال بعضهم انه يستحق ثواب الواجب
على فعل اكثرها ثوابا ويمكن ان يقال انه يستحق على فعل كل واحد منها ثواب الواجب
المخير لا ثواب الواجب المضيق ومعناه انه يستحق على فعلها ثواب فعل امور
كان له ترك كل واحد منها بشرط الاتيان بالاخر لا ثواب فعل امور كان يجب عليه
الاتيان بكل واحد منها على التعيين وعلى هذا التقدير يسقط السؤال وهو الجواب
عن قوله كيف ينوي وعن الرابع قال بعضهم يستحق عقاب ادونها عقابا ويمكن
ان يقال الاجود ان يستحق العقاب على ترك مجموع امور كان للمكلف تخيير في ترك
اي واحد منها كان بشرط فعل الاخر وعن الخامس انه ليس العقد بان يتناول
معينا من الصبرة اولى من ان يتناول الغير للاخر لعدم الاختصاص فوجب ان
يكون كل قفيز منها قد تناوله العقد لكن على سبيل البدل على معنى ان كل واحد منها
بانه لا اختصاص لذلك العقد به على التعيين والمشتري له الخيار اي قفيز شاء واذا
اختار بعض ملكه حينئذ بعض المكلف التعيين كسقوط الفرض في الكفارة وكذا اذا
طلق زوجة من زوجاته لا بعينها او اعتق عبدا من عبيده لا بعينه ان كل واحدة
منهن طالق على البدل وكل واحد منهم معتق على البدل على معنى انه لا اختصاص
للطلاق والعتق بواحد معين وانه ايه امراة اختار رقيقها تعينت الفرقة
عليها وحلت له الاخرى واي عبد اختار عتقه تعين فيه الحرية وكان له استخدام الباقي
فرع للامر بالاشياء قد يكون على الترتيب وقد يكون على البدل وعلى التقديرين فقد
يكون الجمع محرما ومباحا ومندوبا مثال المحرم في الترتيب اكل المذكى واكل
المباح وفي البدل تزويج المراة من كفوين ومثال المباح في الترتيب الوضوء

والتيمم وفي البدل ستر العورة بثوب بعد ثوب ومثال المندوب في القربات
الجمع بين خصال كفارة الفطر وفي النوافل الجمع بين خصال كفارة الحنث **المسألة
الثانية** الفعل بالنسبة الى الوقت يكون على احد وجوه ثلاثة **الاول** ان يكون الفعل
فاضلا عن الوقت والتكليف بذلك لا يجوز الا اذا جوزنا تكليف ما لا يطاق او يكون المقصود
ايجاب القضا كما اذا طهرت الحايض او بلغ الغلام وبقي من الوقت مقدار ركعة او اقل
والثاني ان لا يكون زايدا ولا ناقصا نحو الامر بالامساك كل اليوم وهذا لا اشكال فيه
والثالث ان يكون الوقت فاضلا عن الفعل وهذا هو الواجب الموسع واختلف
الناس فيه فمنهم من انكره وزعم ان الوقت لا يمكن ان يزيد على الفعل ومنهم من سلم جوازه
اما الاولون فقد اختلفوا على ثلاثة اوجه **احدها** قول من قال من اصحابنا الوجوب مختص
باول الوقت وانه لو اتى به في اخر الوقت كان قضا **وثانيها** قول من قال من اصحاب ابي حنيفة
الوجوب مختص باخر الوقت وانه لو اتى به في اول الوقت كان جاريا مجرى ما لو اتى بالزكوة
قبل وقتها **وثالثها** ما حكي عن الكرخي ان الصلوة المأتي بها في اول الوقت موقوفة
فان ادرك المصلي اخر الوقت وليس هو على صفة المكلفين كان ما فعله نفلا وان ادركه
على صفة المكلفين كان ما فعله واجبا واما المعترفون بالواجب الموسع وهم جمهور
اصحابنا وابو علي وابو هاشم وابو الحسين فقد اختلفوا فيه على وجهين فمنهم من قال
الوجوب متعلق بكل الوقت الا انه انما يجوز ترك الصلوة في اول الوقت الى بدل وهو
العزم عليها وهو قول اكثر المتكلمين وقال قوم لا حاجة الى هذا البدل وهو قول
ابي الحسين البصري وهو المختار **والدليل** على تعلق الوجوب بكل الوقت ان الوجوب
مستفاد من الامر والامر تناول كل الوقت ولم يتعرض البتة لجزء من اجزاء الوقت
لانه لو دل الامر على تخصيصه ببعض اجزاء الوقت لكان ذلك غير هذه المسألة التي
نحن نتكلم فيها واذا لم يكن في الامر دلالة على تخصيص ذلك الفعل بجزء من اجزاء ذلك
الوقت فكان كل جزء من اجزاء الوقت قابلا له وجب ان يكون حكم ذلك الامر هو ايجاب
ايقاع ذلك الفعل في اي جزء من اجزاء ذلك الوقت اراده المكلف وذلك هو المطلوب
فان قيل لا نسلم امكان حصول الوجوب في اول الوقت والتمسك بلفظ الامر انما يمكن
اذا لم يمنع الدليل العقلي من اجراءه وهاهنا قد ثبت ذلك لان كونه واجبا في ذلك
الوقت معناه ان المكلف ممنوع من ان لا يوقعه فيه والمكلف غير ممنوع من ان لا
يوقع الصلوة في اول الوقت واذا كان كذلك استحال كون الصلوة واجبة في اول الوقت
واذا تعذر حمل الامر على الوجوب وجب حمله على الندب **فان قلت** الفرق بينها
وبين المندوب من وجهين **احدهما** ان هذه الصلوة لا يجوز تركها مطلقا والمندوب
يجوز تركه مطلقا **والثاني** ان هذه الصلوة انما يجوز تركها في اول الوقت الى بدل وهو
العزم على فعلها بعد ذلك واما المندوب فانه يجوز تركه مطلقا **قلت** الجواب

عن الاول انا لا ندعي ان الصلوة ليست واجبة مطلقا بل ندعي انها ليست واجبة في اول
الوقت بدليل انه يجوز تركها في اول الوقت واما المنع من تركها في اخر الوقت فذلك
يدل على وجوبها في اخر الوقت ولا يلزم من كون شيء واجبا في وقت كونه واجبا في وقت
اخر **وعن الثاني** ان العزم على الصلوة لا يجوز ان يكون بدلا عن الصلوة ويدل عليه امور
احدها ان العزم على الصلوة اما ان يكون مساويا للصلوة في جميع الامور المطلوبة
او لا يكون فان كان الاول وجب ان يكون للانسان بالعزم سبيل الى سقوط التكليف بالصلوة
لان الامر ما وقع في ذلك الوقت الا بالصلوة مرة واحدة وهذا العزم مساو للصلوة
مرة واحدة في جميع الجهات المطلوبة فيلزم سقوط الامر بالصلوة وان كان الثاني
امتنع جعله بدلا عن الصلوة لان بدل الشيء يجب ان يكون قايما مقامه في الامور المطلوبة
وثانيها ان الموجود ليس الا الامر بالصلوة في هذا الوقت والامر بالصلوة في هذا
الوقت لا دلالة فيه على ايجاب العزم فاذا لا دليل البتة على وجوب العزم وما لا دليل
عليه لا يجوز ورود التكليف به والا لصار ذلك تكليف ما لا يطاق **وثالثها** لو كان
العزم بدلا عن العبادة فاذا اتى المكلف بالعزم في هذا الوقت ثم جا الوقت الثاني فاما
ان يجب فعل العزم مرة اخرى او لا يجب لا جايز ان يجب لان بدل العبادة انما يجب على
حد وجوبها فيكون فعله جاريا مجرى فعلها ومعلوم ان الامر انما اقتضى وجوب فعل
العبادة في احد اجزاء هذا الوقت مرة واحدة ولم يقتض وجوب فعلها مرة اخرى
في الوقت الثاني فوجب ان يكون وجوب بدلها على هذا الوجه ايضا انه لا يجب فعل
العزم في الوقت الثاني فاذا الوقت الثاني لا يجب فيه فعل الصلوة ولا فعل بدلها وهو
هذا العزم فثبت ان جواز ترك الصلوة في هذا الوقت لا يتوقف على فعل البدل وعند
هذا يجب القطع بانها ليست واجبة بل مندوبة **والجواب** قوله الفعل يجوز
تركه في اول الوقت فلا يكون واجبا في اول الوقت **قلنا** للناس هاهنا طريقان **الاول**
وهو للاصحاب ان حقيقة الواجب الموسع ترجع عند البحث الى الواجب المخير فان الامر
كانه قال افعل هذه العبادة اما في اول الوقت او في وسطه او في اخره واذا لم يبق من
الوقت الا قدر ما لا يفضل عنه فافعله لا محالة ولا تتركه البتة فقولنا يجب عليه ايقاع
هذا الفعل اما في هذا الوقت او في ذلك يجري مجرى قولنا في الواجب المخير انه يجب عليه
اما هذا واما ذاك وكما انا نصفها بالوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب
الاتيان بجميعها والامر في اختيار اي واحد منها مفوض الى راي المكلف فكذا هاهنا
لا يجوز للمكلف ان لا يوقع الصلوة في شيء من اجزاء هذا الوقت ولا يجب عليه ان يوقعها
في كل اجزاء هذا الوقت وتعيين ذلك الجزء مفوض الى راي المكلف هذا اذا كان في الوقت
فسحة فاما اذا ضاق الوقت فانه يضيق التكليف ويتعين وهذا هو الذي نقول به
وعلى هذا التقدير لا حاجة الى اثبات بدل هو العزم **الطريق الثاني** وهو اختيار

الكثر للايجاب و انكره المعتزلة وهو ان الفرق بين هذا الواجب وبين المندوب ان هذا الواجب
لا يجوز تركه الا ببدل والمندوب يجوز تركه من غير بدل **قوله** او لا العزم اما ان يكون قائما
مقام الاصل في الجهات المطلوبة او لا يكون **قلنا** لا يجوز ان يكون قائما مقام الاصل
في جميع الاوقات بل في هذا الوقت المعين واذا اتى بالبدل في هذا الوقت سقط عنه
الامر بالاصل في هذا الوقت ولكن لم يسقط عنه الامر بالاصل في كل الاوقات واعلم
ان هذا الجواب ضعيف لان الامر لا يفيد التكرار بل لا يقتضي الفعل الا مرة واحدة
فاذا صار البدل قائما مقام الاصل في هذا الوقت فقد صار قائما مقامه في المرة
الواحدة واذا لم يكن مقتضى الامر الا الفعل مرة واحدة وقد قام هذا البدل مقام
المرة الواحدة فقد بان بكمال مقصود هذا الامر بهذا البدل فوجب سقوط
التكليف بالكلية **اما قوله** ثانيا لا دليل على اثبات هذا العزم **قلنا** لا نسلم لان
النص لما دل على الواجب الموسع ودل العقل على انه لا يمكن الاتيان بالواجب الموسع
الا اذا اتى له ببدل ودل الاجماع على ان ذلك البدل هو العزم لان القائل قائلان قائل
اثبت البدل وقائل ما اثبته وكل من اثبته قال انه هو العزم فلو اثبتنا البدل الذي اخر
كان ذلك خرقا للاجماع وهو باطل فثبت ان الدليل دل على وجوب العزم لكن هذا
الترجيح هذا لا يكون مخالفة للنص لان النص كما لا يدل لا ينفيه واثبات ما لا يتعرض له
النص بالنفي والاثبات لا يكون مخالفة للظاهر واعلم ان هذا الجواب ضعيف فانا
لا نسلم ان العقل دل على انه لا يمكن اثبات الواجب الموسع الا اذا اتى له ببدل لا وذلك
انه لا معنى للواجب الموسع الا ان يقول السيد لعبده لا يجوز لك اخلاء اجزاء هذا الوقت
عن هذا الفعل ولا يجب عليك ايقاعه في جميع هذه الاجزاء ولك الخيار ان ما شئت بدلا
عن الاخر ومعلوم انه لو فعل ذلك لما احتيج معه الى اثبات بدل اخر **واما ثالثا** اما ان
يجب فعل العزم في الوقت الثاني او لا يجب **قلنا** لا يجوز ان يجب وذلك لان العزم بدل
عن الفعل في الوقت الاول فيفتقر الى عزم ثاني بدلا عن الفعل في الوقت الثاني واعلم ان
هذا ضعيف لانا بينا ان الامر لا يقتضي الفعل الا مرة واحدة واذا كان كذلك وجب ان
يكون الاتيان بالعزم الواحد كافيا فظهر بما ذكرنا ان القول بالواجب الموسع
حق وانه لا حاجة في اثباته الى اثبات بدل هو العزم **فرع** في حكم الواجب الموسع
في جميع العمر وذلك كالمنذورات وقضاء العبادات الفائتة وتاخير الحج من سنة الى
سنة فيقول لا يجوز له التاخير ابدا وحكمنا بانه لا يعصي اذا مات لم يتحقق معنى الوجوب
اصلا ولما انه يستحق التكليف عليه عند الانتهاء الى زمان معين من غير ان يوجد
على تعيين ذلك الزمان دليل فهو تكليف ما لا يطاق فانه اذا قيل له ان كان في
علم الله تعالى انك تموت قبل الفعل فانت في الحال عاص بالتاخير وان كان في علمه انك
لا تموت قبل الفعل فلك التاخير فهو يقول وما ادري ما في علم الله تعالى فما ذا

فنقول انما هو حق الجاهل ولا بد من الجزم بالتحريم او التحليل فلم يبق الا ان يقول يجوز له التاخير
بشرط ان يغلب على ظنه انه يبقى بعد ذلك سواء بقي او لم يبق فاما اذا غلب على ظنه
انه لا يبقى بعد ذلك عصى بالتاخير سواء مات او لم يمت لانه ماخوذ بموجب ظنه ولهذا
قال ابو حنيفة لا يجوز تاخير الحج لان البقاء الى سنة لا يغلب على الظن واما تاخير الصوم
والزكوة الى شهر وشهرين فجائز لانه لا يغلب على الظن الموت الى هذه المدة والشافعي
رضي الله عنه يرى البقاء الى السنة الثانية غالبا على الظن في حق الشاب الصحيح دون
الشيخ والمريض والمعزر اذا غلب على ظنه السلامة فهلك ضمن لا لانه اثم لكن لانه
اخطأ في ظنه والخطأ ضامن غير اثم **المسئلة الثالثة** في الواجب على سبيل
الكفاية الامر اذا تناول جماعة فاما ان يتناولهم على سبيل الجمع او لا على سبيل الجمع
فان تناولهم على سبيل الجمع فقد يكون فعل البعض شرطا في فعل البعض كصلوة الجمعة
وقد لا يكون كذلك كما في قوله تعالى واقيموا الصلوة اما اذا تناول الجماعة لا على سبيل الجمع فذلك
هو فروض الكفايات وذلك اذا كان الغرض من ذلك الشيء حاصلا بفعل البعض كالجهاد الذي
الغرض منه حراسة المسلمين واذلال العدو فاذا حصل ذلك بالبعض لم يلزم الباقين **واعلم**
ان التكليف فيه موقوف على حصول ظن الغالب فان غلب على ظن جماعة ان غيرهم يقوم
مقامهم في ذلك سقط عنهم وان غلب على ظنهم ان غيرهم لا يقوم به وجب عليهم وان غلب على ظن
كل طائفة ان غيرهم لا يقوم به وجب على كل طائفة القيام به وان غلب على ظن كل طائفة ان غيرهم
يقوم به سقط الفرض عن كل واحد من تلك الطوائف وان كان يلزم منه ان لا يقوم به احد
لان حصول العلم بان غيره هل يفعل هذا الفعل ام لا غير ممكن انما الممكن حصول الظن والله اعلم
الشطر الثاني في احكام الوجوب **مسئلة** الامر بالشيء امر بما لا يتم الشيء الا به
لشرطين **احدهما** ان يكون الامر مطلقا **والاخر** ان يكون الشرط مقدورا للمكلف وقالت
الواقفية ان كانت مقدمة المامور به سببا له كان ايجاب المسبب ايجابا للسبب
لا عند حصول السبب يجب المسبب فيمتنع ان يوجد المسبب عند انتفاء وجود السبب
اما اذا كانت المقدمة شرطا محضا لا يكون المشروط واجب الحصول عند حصول الشرط
فههنا الامر بالمشروط لا يكون امرا بالشرط كالصلوة مع الوضوء **لنا** ان الامر اقتضى ايجاب
الفعل على كل حال ولا يستقر وجوبه على هذا الوجه الا وقد مقدمته واجبة انما قلنا ان
الامر اقتضى ايجاب الفعل على كل حال لانه لا فرق بين قوله اوجبت عليك الفعل في هذا الوقت
وبين قوله لا يسعك ان تخرج هذا الوقت الا وانت قد اتيت بذلك الفعل في كون كل واحد من هذين
اللفظين دليلا على الايجاب على كل حال انما قلنا ان ايجاب الفعل على كل حال يقتضي ايجاب مقدمته
لانه لو لم يقتض ذلك لكان مكلفا حال عدم المقدمة وذلك تكليف ما لا يطاق **فان قيل**
لم لا يجوز انه تعالى امر بالفعل بشرط حصول المقدمة عادة ماله الجواب انه تعالى ان
هذه مخالفة الظاهر لان اللفظ يقتضي ايجاب الفعل على كل حال فتخصيص الايجاب بزمان

حصول الشرط ترك للظاهر **لكنا** نقول لما ان تخصيص الايجاب بزمان حصول الشرط
خلاف الظاهر وكذا الايجاب المقدمة مع ان الظاهر لا يقتضي وجوبها حالا والظاهر
فليس تخصيص احدى المخالفتين باولى من تخصيص الاخرى فيبقى الترجيح **والجواب** قوله لا يجوز
هذا الامر بالفعل بشرط حصول المقدمة **قلنا** هذا باطل لان امر المولى عبده بان يسقيه
الماء اذا كان الماء على مسافة منه لا بد ان كان تكليفه بسقي الماء بشرط ان يكون قد قطع المسافة
وحصل اذا وقع في مكانه ثم يقطع المسافة ان لا يتوجه عليه الامر بالسقي وان كان
مطلقا بالسقي مع عدم قطع المسافة فهذا تكليف ما لا يطاق وكلاهما هو جواب الخصم
ثم هو جوابنا ها هنا **قوله** ليس تخصيص احدى المخالفتين اولى من الاخرى **قلنا** مخالفة الظاهر
هي اثبات ما ينفيه اللفظ او نفي ما يقتضيه اللفظ واما اثبات ما لا يتعرض اللفظ لا بنفي
ولا باثبات فليس مخالفة للظاهر والمقدمة لا يتعرض اللفظ لها بنفي ولا باثبات فلم يكن ايجابها
لدليل منفصل مخالفة للظاهر وليس كذلك اذا خصصنا وجوب الفعل حال وجود المقدمة
دون حال عدمها لان ذلك الحال ادخل في مقتضى اللفظ من وجوب الفعل كل حال **فروع**
الاول اعلم ان ما لا يتم الواجب الا معه ضربان **احدهما** كالوصلة والطريق المتقدم على
العبادة والاخر ليس كذلك والاول ضربان **احدهما** يجب تحصيلها وهو طريق الله والاخر
لا يجب ذكره فيه **اما الاول** فكما اذا امر الله بايام رمضان فانه لا طريق اليه الا الحركة المستلزم
للاكل في البدن الصحيح **واما الثاني** فضربان **احدهما** ما يحتاج الواجب اليه شرعا والاخر
يحتاج اليه عقلا **اما الاول** فكحاجة الصلوة الى تقديم الطهارة **واما الثاني** فكالقدرة
والالة وقطع المسافة الى الحج الا اماكن وهذا على قسمين منه ما يصح من المكلف تحصيله
كقطع المسافة واحضار بعض الالات ومنه ما لا يصح منه كالقدرة واما الذي لا يكون
كالوصلة فضربان **احدهما** ان يصير فعله لازما لان المامور به اشتبه به وهو كما اذا ترك
الانسان صلوة من الصلوات الخمس لا يعرفها بعينها فيلزمه فعل الخمس لانه لا يتمكن مع الالتباس
ان يحصل له يقين الاتيان بالصلوة المنسية الا بفعل الكل **وثانيهما** انه لا يتمكن من استيفاء
العبادة الا بفعل شيء اخر لاجل ما بينهما من التقارب نحو ستر جميع الفخذ فانه لا يمكن الا مع ستر
بعض الركبة وغسل كل الوجه لا يمكن الا مع غسل جزء من الراس واما الترك فهو ان
يتعذر عليه ترك شيء الا عند ترك غيره وذلك اذا كان الشيء ملتبسا بغيره وهو ضربان **احدهما**
ان يكون قد تغير في نفسه والاخر لا يكون قد تغير في نفسه **والاول** هو اختلاط النجاسة
بالماء الطاهر وللفقهاء فيه اختلاف غير لائق باصول الفقه واما الذي لا يتغير مع الالتباس
فانه مشتمل على مسائل **منها** ان اشتبه الاناء النجس بالاناء الطاهر والفقهاء اختلفوا في
جواز التحري فيه **ومنها** ان يوقع الانسان الطلاق على امراة من نسائه بعينها ثم يذهب
عليه عينها والاقوى تحريم الكل تغليبا للحرمة على الحل **الفرع** الثاني قال قوم اذا اختلطت
منكوحة باجنبية وجب الكف عنهما لكن الحرام هي الاجنبية والمنكوحة حلال وهذا

باطل لان المراد من الحل رفع الحرج والجمع بينه وبين التحريم متناقض فالحق انهما حرامان
لكن الحرمة في احداهما بعلة كونها اجنبية وفي الاخرى بعلة الاشتباه بالاجنبية اما اذا
قال لزوجتيه احداكما طالق فيحتمل انتقال الحل ووطيهما لان الطلاق شيء معين فلا يحصل
الا في محل معين وقبل التعيين لا يكون الطلاق نازلا في واحدة منهما ويكون الموجود قبل التعيين
ليس هو الطلاق بل امر له صلاحية التاثير في الطلاق عند اتصال البيان به واذا ثبت ان
قبل التعيين لم يوجد الطلاق وكان الحل موجودا وجب القول بقيام محل وطيهما معا
ومنهم من قال الحرمة حاصلة الى وقت البيان فعلينا اجتناب الحرمة **فان قيل** لما وقع عليه
التعيين فالله تعالى يعلم ما سيعينه فيكون هي الحرمة والمطلقة بعينها في علم الله تعالى
وانما هي مشتبهة علينا **قلت** الله تعالى يعلم الاشياء على ما هي عليها ولا يعلم غير المعين
متعينا لان ذلك جهل والجهل في حق الله تعالى محال بل يعلمه غير معين في الحال ويعلم انه في
المستقبل سيعين **الفرع الثالث** اختلفوا في الواجب الذي لا يتقدر بقدر معين
كمسح الراس والطمانينة في الركوع اذا زاد على قدر الواجب هل يوصف الزيادة بالوجوب
والحق لا لان الواجب هو الذي لا يجوز تركه وهذه الزيادة يجوز تركها فلا تكون واجبة
المسألة الثانية الامر بالشيء نهي عن ضده اعلم انا لا نريد بهذا ان صيغة الامر هي
صيغة النهي بل المراد ان الامر بالشيء دال على المنع من نقيضه بطريق الالتزام وقال
جمهور المعتزلة وكثير من اصحابنا انه ليس كذلك **لنا** ان ما دل على وجوب الشيء دل على
وجوب ما هو من ضروراته اذا كان مقدورا للمكلف على ما تقدم بيانه في المسلم الاول
والطلب الجازم من ضروراته المنع من الاخلال به فاللفظ الدال على الطلب الجازم
وجب ان يكون دالا على المنع من الاخلال به بطريق الالتزام ويمكن ان يعبر عنه بعبارة
اخرى فيقال اما ان يمكن ان يوجد مع الطلب الجازم الاذن بالاخلال او لا يمكن فان
كان الاول كان جازما بطلب الفعل يكون قد اذن في الترك وذلك متناقض وان كان
الثاني كان وجود هذا الطلب كان الاذن في الترك ممتنعا ولا معنى لقولنا الامر بالشيء
نهي عن ضده الا هذا **فان قيل** لا نسلم ان الطلب الجازم من ضروراته المنع من الاخلال
وبيانه من وجهين **الاول** ان الامر بالمحال جائز فلا استبعاد في ان يامر جزما بالوجود
والعدم معا **الثاني** وهو ان الامر بالشيء قد يكون غافلا عن ضده والنهي عن الشيء مشروط
بالشعور به فالامر بالشيء حال غفلته عن ضده لذلك الشيء يمتنع ان يكون ناهيا عن ذلك
الضد فضلا عن ان يقال هذا الامر نفس ذلك النهي **والجواب** قوله الامر بالمحال
جائز **قلنا** هب انه جائز لكن لا يتقرر ماهية الايجاب في العقل الا عند تصور المنع من
تركه فعلى ان اللفظ الدال على الايجاب دال على المنع من الاخلال به ضمنا **قوله** قد يامر
بالشيء حال غفلته عن اضداده **قلنا** لا نسلم انه يصح منه ايجاب الشيء عند الغفلة عن
الاخلال به وذلك لان الوجوب ماهية مركبة من قيدين احدهما المنع من الترك فالمتصور

للاحاب منصور الجمع من الترك فيكون منصورا للترك لا محالة واما الاصل الذي هو المعنى
الوجودي المنافي فقد يكون معفوا عنه ولكنه لا ينافي الشيء بماهيته بل لكونه مستلزما
عدم ذلك الشيء فالمنافاة بالذات ليست الا بين وجود الشيء وعدمه واما المنافاة بين الضدين
فهي بالعرض فلا جرم عندنا الامر بالشيء نهي عن الاخلال به بالذات ونهي عن اضداده
الوجودية بالعرض التبع سلمنا ان الترك قد يكون معفوا عنه لكن هنا امر بالكلي
امر بفرد منها وان كانت تلك المفردات قد يكون معفوا عنها فلم لا يجوز ان يكون
الامر بالشيء نهيا عن ضده وان كان ذلك الضد معفوا عنه سلمنا … لكن لم لا يجوز
ان يقال الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده بشرط ان لا يكون الامر امر ايجاب
وبشرط ان لا يكون عاقلا غافلا عن الضد ولا استبعاد ان يستلزم شيء شيئا عند حصول
شرط خاص وان لا يستلزم عند عدم ذلك الشرط **المسئلة الثالثة** في انه ليس
من شرط الوجوب تحقق العقاب على الترك هذا هو المختار وهو قول القاضي الحكم خلافا
للغزالي رحمه الله عليه لنا وجهان **الاول** انه لو كان كذلك لكان حيث يتحقق العفو
لا يتحقق الوجوب وذلك باطل على قول لا يجوز العفو عن عقاب الكبائر **الثاني** ان
ماهية الوجوب يتحقق عند المنع من الاخلال بالفعل وذلك يكفي في تحققه ترتيب الذم
على الترك فلا حاجة الى ترتب العقاب على الترك والعجب من الغزالي انه … في
هذه المسئلة بعنوان … الواجب انه الذي يعاقب على تركه وذكر
ان الاولى ان يقال الواجب هو الذي يذم تاركه وهذا منه اعتراف بان الواجب لا يتوقف
تقريرها هيته على العقاب وانه لا يكون … استحقاق الذم … عقيبه
بلا فصل هذه المسئلة وذكر ان ماهية الوجوب لا يتقرر الا بترجيح الفعل على الترك
والترجيح لا يحصل الا بالعقاب ولا يخفى انه مناقضة ظاهرة **المسئلة الرابعة**
الوجوب اذا نسخ بقي الجواز خلافا للغزالي رحمه الله عليه لنا المقتضي للجواز قائم
والمعارض الموجود لا يصلح ان يكون مزيلا فوجب بقاء الجواز وانما قلنا ان المقتضي
للجواز قائم لان الجواز جزء من الوجوب والمقتضي للمركب مقتض لمفرداته وانما قلنا
ان الجواز جزء من الوجوب لان الجواز عبارة عن رفع الحرج عن الفعل والوجوب عبارة
عن رفع الحرج عن الفعل مع اثبات الحرج في الترك ومعلوم ان المفهوم الاول جزء من
المفهوم الثاني وانما قلنا ان المقتضي للمركب مقتض لمفرداته لانه ليس المركب الا عين
تلك المفردات فالمقتضي للمركب مقتض لتلك المفردات **فان قيل** المقتضي للمركب
مقتض لتلك المفردات حال اجتماعها فلم قلت انه يكون مقتضيا لها حال الانفراد
قلنا تلك المفردات من حيث انها هي غير ومن حيث انها منفردة غير وان
الاول غير من حيث هي منفردة داخلة في المركب وكيف يقال ذلك وقيد الانفراد يقابل
قيد التركيب واحد المتقابلين لا يكون داخلا في الاخر … من حيث انها

هي داخلة في المركب فيكون المقتضي للمركب مقتضيا لتلك المفردات من حيث انها هي
لا من حيث هي منفردة وانما قلنا ان المعارض لا يصلح مزيلا لان المعارض هو زوال الوجوب
والوجوب ماهيته مركبة والماهية المركبة يكفي في زوالها زوال احد قيديها فاذا زوال الوجوب
يكفي فيه زوال الحرج عن الترك ولا حاجة فيه الى زوال جواز الفعل فثبت ان المقتضي للجواز
قائم والمعارض لا يصلح مزيلا **فان قيل** الجواز الذي جعلتموه جزء ماهية الوجوب هو الجواز
بمعنى رفع الحرج عن الفعل فقط او بمعنى رفع الحرج عن الفعل والترك معا الاول مسلم ولكن
ذلك لا يمكن بقاؤه بعد زوال الوجوب لان مسمى رفع الحرج عن الفعل لا يدخل الوجود
الا مقيدا اما بقيد الحاق الحرج بالترك وهو الوجوب او بقيد رفع الحرج عن الترك وهو
المندوب فيستحيل ان يبقى بدون هذين القيدين واما الثاني فممنوع لان الجواز بمعنى
رفع الحرج عن الفعل والترك معا ينافي الوجوب الذي لا يتحقق الا بمنع الحرج على الترك
والمنافي للشيء لا يكون جزءا منه فثبت ان المقتضي للوجوب لا يكون مقتضيا للجواز
بهذا المعنى **الجواب** الجواز الذي هو جزء ماهية الوجوب هو الجواز بالمعنى الاول
قوله انه لا يتقرر الا مع احد القيدين **قلنا** مسلم لكن الناسخ للوجوب لما رفع الحرج
عن الترك فقد حصل بهذا الدليل زوال الحرج عن الترك وقد بقي ايضا القدر المشترك
بين الوجوب والندب وهو زوال الحرج عن الفعل فيحصل من مجموع القيدين زوال
الحرج عن الفعل عن الترك معا وذلك هو المندوب او المباح فظهر بما ذكرنا ان
الامر اذا نسخ وجوبه لا يبقى … يبقى الجواز **المسئلة الخامسة**
في ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والدليل عليه ان الواجب ما لا يجوز تركه فالجمع
بينه وبين جواز الترك متناقض اعلم ان الخلاف في هذا الفصل مع طائفة **احدها**
الكعبي واتباعه فانه روي عنه في كتب اصحابنا عنهم انهم قالوا المباح واجب واحتج
عليه بان المباح ترك الحرام وترك الحرام واجب فيلزم ان يكون المباح واجبا **والجواب**
ان المباح ليس نفس ترك الحرام بل هو شيء يترك به الحرام ولا يلزم من كون الترك واجبا
ان يكون الشيء المعين الذي يحصل به الترك واجبا اذا كان ذلك الترك يمكن تحققه بشيء
اخر غير ذلك الاول **وثانيها** ما يذكره كثير من الفقهاء ان الصوم واجب على المريض
والمسافر والحائض … ما ياتونه عند زوال العذر يكون قضاء ما وجب وقال اخرون
انه لا يجب على المريض والحائض ويجب على المسافر وعندنا انه لا يجب على الحائض والمريض
البتة فاما المسافر فيجب عليه صوم احد الشهرين اما الشهر الحاضر او شهر
اخر وايهما اتى به كان هو الواجب كما في خصال الكفارات الثلث ودليلنا ما تقدم
من ان الواجب هو الذي يمنع من تركه وهؤلاء ما منعوا من ترك الصوم فلا يكون واجبا عليهم
بل الحائض ممنوعة من الفعل والممنوع من الفعل كيف يمكن ان يكون ممنوعا عن الترك
واحتج **المخالف** بانه … احدها قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اوجب الصوم

على كل من شهد الشهر وهو لا يتناول إلا من شهد الشهر فيجب عليهم الصوم، وثانيها أنه ينوي
قضاء رمضان ويسمى قضاء وذلك يدل على أنه يحكي وجوبًا سابقًا، وثالثها أنه لا يجزئه
عليه ولا يقضي فوجب أن يكون بدلًا عنه كغرامات المتلفات، والجواب عن الكل
أن ما ذكرتموه تمسك بالظواهر والأقيسة على مخالفة ضرورة العقل وذلك
لأن المتصور من الوجوب المنع من الترك فعند عدم المنع من الترك لو جاز إثبات
المنع من الترك لكان ذلك تمسكًا بالظواهر والأقيسة في إثبات الجمع بين النقيضين وذلك
لا يقول به عاقل بل إن فسر ذلك الوجوب بتفسير آخر زال الكلام. آخر فروع الأول اختلفوا
في أن المندوب هل هو مأمور به أم لا، والحق أن المراد من الأمر إن كان هو الترجيح
المطلق من غير إشعار بجواز الترك ولا بالمنع من الترك فنعم، وإن كان هو الترجيح المانع
من النقيض فلا، ولما ثبت أن الأمر للوجوب كان الحق هو التفسير الثاني. الفرع الثاني
اختلفوا في أن المندوب هل يصير واجبًا بعد الشروع فيه، فقال أبو حنيفة إن التطوع
يلزم بالشروع، وقال الشافعي رضي الله عنه لا يلزم، لنا قوله عليه السلام الصائم
المتطوع أمير نفسه إن شاء صام وإن شاء أفطر، ولا يعرض الكلام فيما إذا نوى
صومًا يجوز له تركه بعد الشروع فيقول يجب أن يقع الصوم على هذه الصفة لقوله
عليه السلام لكل امرئ ما نوى، وتمام الكلام في هذه المسألة مذكور في الخلافيات.
الفرع الثالث المباح هل هو من التكليف أم لا، والحق أنه إن كان المراد بأنه من
التكليف هو أنه ورد التكليف بفعله فمعلوم أنه ليس كذلك، وإن كان المراد
أنه ورد التكليف باعتقاد إباحته فاعتقاد كونه مباحًا مغاير لذلك الفعل
في نفسه فالتكليف بذلك الاعتقاد لا يكون تكليفًا بذلك المباح، والأستاذ أبو
إسحاق سماه تكليفًا بهذا التأويل وهو بعيد مع أنه نزاع في محض اللفظ. الفرع
الرابع المباح هل هو حسن أم لا، والحق أنه إذا كان المراد من الحسن ما رفع عن
فعله الحرج سواء كان على فعله ثواب أو لم يكن فالمباح حسن، وإن أريد به ما يستحق
الفاعل بفعله التعظيم والثواب فالمباح ليس بحسن. الفرع الخامس
المباح هل هو من الشرع قال بعضهم ليس من الشرع لأن معنى المباح أنه لا حرج في
فعله ولا في تركه وذلك معلوم قبل الشرع فيكون الإباحة تقريرًا للنفي الأصلي لا تغييرًا
فلا يكون من الشرع، والحق أن الخلاف لفظي وذلك لأن للإباحة ثلاث تفسيرات
أحدها أن يقول الشرع إن شئتم فافعلوا وإن شئتم فاتركوا، والثاني أن يدل أخبار
الشارع على أنه لا حرج في الفعل والترك، والثالث أن لا يتكلم الشرع فيه البتة
ولكن انعقد الإجماع مع ذلك على أن ما لم يرد فيه طلب فعل ولا طلب ترك فالمكلف فيه
مخير، وهذا الدليل يعم جميع الأفعال التي لا نهاية لها. إذا عرفت هذا فنقول إن عني بكون
الإباحة حكمًا شرعيًا أنه حصل حكم غير الذي كان مستمرًا قبل الشرع فليس كذلك

بل الإباحة تقرير لا تغيير وإن عني بكونه حكمًا شرعيًا أن كلام الشرع دال على تحققه فالظاهر
أنه كذلك لأن الإباحة لا تتحقق إلا على أحد الوجوه الثلاثة المذكورة وفي جميعها خطاب
الشرع دال عليه فكانت الإباحة من الشرع بهذا التأويل. النظر الثاني من القسم
الثاني من كتاب الأوامر والنواهي في المأمور به. مسألة يجوز
ورود الأمر بما لا يقدر المكلف عليه عندنا خلافًا للمعتزلة والغزالي، لنا وجوه: الأول
أن الله تعالى أمر الكافر بالإيمان والإيمان منه محال لأنه يقتضي انقلاب علم الله تعالى جهلًا
والجهل محال والمفضي إلى المحال محال. فإن قيل لا نسلم أن الإيمان من الكافر محال، ولا نسلم أن
حصوله يقتضي انقلاب العلم جهلًا، بيانه أن العلم يتعلق بالشيء على ما هو به فإن كان
الشيء واقعًا تعلق العلم بوقوعه وإن كان غير واقع تعلق العلم بلا وقوعه، فإذا فرضنا
الإيمان واقعًا لزم القطع بأن الله تعالى كان في الأزل عالمًا بوقوعه، وإن فرضناه غير
واقع لزم القطع بأن الله تعالى كان في الأزل عالمًا بلا وقوعه، ففرض الإيمان بدلًا من الكفر
لا يقتضي تغير العلم بل يقتضي أن يكون الحاصل هو العلم بالإيمان بدلًا عن العلم بالكفر، فلم قلتم
إن ذلك محال. سلمنا أن ما ذكرتم يقتضي امتناع صدور الإيمان من الكافر ولكنه معارض
بوجوه دالة على أن الإيمان غير ممتنع في نفسه ممكن. الأول الإيمان كان في نفسه ممكن
الوجود فلو انقلب واجبًا بسبب العلم لكان العلم مؤثرًا في المعلوم وهو محال لأن
العلم تبع للمعلوم فلا يؤثر فيه. الثاني أن كل ما علم الله تعالى وجوده إذا كان واجب
الوجود وكل ما علم عدمه إذا كان واجب العدم فيلزم أن لا يكون الله تعالى قادرًا
على إيجاد شيء البتة لأن الشيء لا يخلو من أن يكون الله تعالى علم وجوده أو علم عدمه
وعلى التقديرين يكون واجبًا والواجب لا قدرة عليه البتة فيلزم أن لا يقدر الله تعالى
على شيء تعالى الله عن ذلك. الثالث لو كان ما علم الله تعالى وجوده واجب الوجود
وما علم عدمه يكون واجب العدم لزم أن لا يكون لنا اختيار في فعل شيء أصلًا وأن
تكون حركاتنا بمنزلة تحريك الرياح للأشجار ومن حيث إنه لا يكون كذلك باختيارنا لكنا
نعلم بالضرورة أن ذلك باطل لأنا ندرك تفرقة ضرورية بين الحركات الحيوانية الاختيارية
والجمادية الاضطرارية. الرابع أنه لو كان كذلك لكان العالم واجب الحدوث
في الوقت الذي علم الله تعالى وقوعه فيه والواجب يستغني عن المؤثر فيلزم استغناؤه
حينئذ فيلزم أن لا يمكننا إثبات حدوث العالم ولا حدوث شيء من الأشياء إلى القادر المختار
وذلك كفر. الخامس أن تعلق العلم به إما أن يكون سببًا لوجوبه أو لا يكون فإن كان
سببًا لوجوبه لزم أن يكون العلم قدرة وإرادة لأنه لا معنى للقدرة والإرادة إلا الأمر
الذي باعتباره يترجح الوجود على العدم فإذا كان العلم كذلك صار العلم عين القدرة
والإرادة وذلك محال لأنه يقتضي قلب الحقائق وهو غير معقول، وإن لم يكن العلم
سببًا لوجوب المعلوم فحينئذ سقط ما ذكرتموه من الدلالة لأنه مبني على أن المعلوم صار

واجب الوقوع عند تعلق العلم به فاذا بطل ذلك بطل ما ذكرتم سلمنا ان ما ذكرتموه
يدل على ان الايمان محال من الكافر لكن لم قلتم انه ليس لزايد بل بالنظر الى علم الله تعالى
فلم قلتم انها تكون محالا لا لذاته لا يجوز ورود الامر به سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على ان
الامر بالمحال واقع ولكنه يدل على انه لا تكليف الا وهو تكليف بما لا يطاق وذلك لان الشيء
ان كان معلوم العدم كان الامر بالاتيان به امرا بايقاع الممتنع وان كان معلوم الوجود
كان واجب الوجود وما كان واجب الوجود لا يكون لقدرة القادر الاختيار واخباره
فيه اثر فيكون التكليف به ايضا تكليفا بما لا يطاق فثبت ان ما ذكرتموه يدل
على ان التكاليف باسرها تكليف بما لا يطاق وان اجماع العقلاء على ذلك فان بعض
الناس احاله عقلا وبعضهم جوزه ولم يقل احد بانه يمتنع ورود التكليف الا بما لا يطاق
فما هو نتيجة هذا الدليل لا يقولون به وما يقولون به لا ينتجه هذا الدليل فيكون ساقطا
سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على قولكم ولكنه معارض بالنص والمعقول اما النص فقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج واي حرج فوق
التكليف بما لا يطاق واما المعقول فمن وجوه احدها الاول ان من الشاهد ان من كلف الاعمى
نقط المصاحف والزمن الطيران في الهواء استقبحناه وتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
الثاني المحال غير متصور وكل ما لا يكون متصورا لا يكون مامورا به انما قلنا انه غير
متصور لان كل متصور فانه متميز وكل متميز ثابت فما لا يكون ثابتا لا يكون متصورا وانما
الثاني ان الذي لا يكون متصورا لا يكون في العقل اليه اشارة والمامور به يكون
في العقل اليه اشارة والجمع بينهما متناقض الثالث اذا جوزتم الامر بالمحال فلم
لا يجوز امر الجماد وبعثة الرسل اليها وانزال الكتب عليها والجواب قوله اذا امر بصنع
الايمان بدلا عن الكفر كان الموجود في الازل هو العلم بالايمان بدلا عن العلم بالكفر قلنا
نحن انما نعلم ان علم الله تعالى في الازل تعلق بايمان زيد او بكفره لكنا نعلم ان علمه تعلق
باحدهما على التعيين وذلك العلم كان حاصلا في الازل فلو لم يحصل متعلق ذلك العلم
لزم انقلاب ذلك العلم جهلا في الماضي وهو محال من جهتين احدهما امتناع الجهل
على الله تعالى والثاني ان تغير الشيء في الماضي محال قوله العلم غير موثر قلنا اللازم من
دليلنا حصول الوجوب عند تعلق العلم اما ان ذلك الوجوب به او بغيره فغير لازم
قوله لزم ان لا يقدر الله تعالى على شيء قلنا العلم بالوقوع تبع للوقوع الذي هو تبع
للارادة والقدرة فامتنع ان يكون الفرع مانعا من الاصل بل تعلق علمه به على الوجه
المخصوص يكشف عن ان قدرته وارادته تعلقا به على ذلك الوجه قوله يلزم الجبر
قلنا ان عنيت بالجبر ان العبد لا يتمكن من شيء على خلاف علم الله تعالى فلم قلت انه محال
قوله يلزم ان يكون العالم واجب الحدوث حين حدوثه فيستغني عن القدرة والارادة
قلنا قد بينا ان العلم بالوقوع تبع للوقوع الذي هو تبع القدرة والارادة والفرع

لا يغني عن الاصل قوله العلم اما ان يكون سبب الوجوب او لا يكون قلنا المختار انه ليس سبب
الوجوب ولكن نقول انه يكشف عن الوجوب واذا كان كاشفا عن الوجوب ظهر التقريب
قوله هذا لا يدل على جواز الجمع بين الضدين قلنا بل يدل لان علم الله تعالى بعدم ايمان زيد
ينافي وجود ايمان زيد فاذا امره بادخال الايمان في الوجود حال حصول العلم بعدم الايمان
فقد كلفه بالجمع بين المتناقضين قوله هذا الدليل يقتضي ان يكون كل التكليف تكليفا
بما لا يطاق وذلك لم يقل به احد قلنا الدلائل القاطعة العقلية لا تندفع بامثال هذه الروايع
اما الاية فهي معارضة بقوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ولكن عندي علمت ان
القواطع العقلية لا يعارضها الظواهر النقلية بل يعلم ان لتلك الظواهر تاويلا
فلا حاجة بنا الى تعيين التاويل قوله انه عبث قلنا ان عنيت بكونه عبثا خلوه عن
المصلحة فلم قلت ان هذا محال قوله المحال غير متصور قلنا لو لم يكن متصورا لامتنع الحكم
عليه بالامتناع لما ان التصديق موقوف على التصور ولانا نميز بين المفهوم من قولنا
الواجب نقيضه الا بين والمفهوم من قولنا العدم والوجود يجتمعان ولولا انا تصورنا هذين
المفهومين والا امتنع التمييز قوله لا يجوز امر الجماد قلنا حاصل الامر بالمحال عندنا
هو الاعلام بنزول العقاب وذلك لا يتصور الا في حق العاقل الدليل الثاني ان الله تعالى
اخبر عن اقوام معينين انهم لا يؤمنون وذلك في قوله تعالى الذين كفروا سواء عليهم
ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون وقال لقد حق القول على اكثرهم فهم لا يؤمنون
اذا ثبت هذا فنقول اولئك الاشخاص لو امنوا لانقلب خبر الله الصدق كذبا
والكذب محال اما لادائه الى الجهل او الى الحاجة على قول المعتزلة او لنفسه كما هو
مذهبنا والمودي الى المحال محال فصدور الايمان عن اولئك الاشخاص محال وتمام التقرير
ما تقدم الدليل الثالث ان الله تعالى كلف ابا لهب بالايمان ومن الايمان تصديق الله تعالى
في كل ما اخبر عنه ومما اخبر عنه انه لا يومن فقد صار مكلفا بان يومن بانه لا يومن ابدا
وهذا هو التكليف بالجمع بين الضدين الدليل الرابع ان صدور الفعل عن العبد يتوقف
على داعية يخلقها الله تعالى ومتى حدثت تلك الداعية كان الفعل واجب الوقوع
واذا كان كذلك كان الجبر لازما ومتى كان الجبر لازما كانت التكاليف باسرها تكليفا بما لا يطاق
انما قلنا ان صدور الفعل من العبد يتوقف على داعية يخلقها الله تعالى لان العبد لا يخلو
اما ان يكون متمكنا من الفعل والترك او لا يكون فان كان الاول فاما ان يكون ترجيح الفاعلية
على التاركية موقوفا على مرجح او لا يكون فان توقف فذلك المرجح ان كان من فعل العبد عاد
التقسيم فيه ولا يتسلسل بل لا بد وان ينتهي الى داعية ليست منه بل من الله تعالى وهو
المقصود وان لم يتوقف على مرجح فقد ترجحت الفاعلية على التاركية لا لمرجح وهو محال
لان ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر لو جاز ان يكون لا لمرجح لجاز ان يكون حدوث العالم
ان يكون كذلك وحينئذ لا يمكن الاستدلال بحدوث العالم على وجود الصانع وهو محال فان قلت

لا يجوز ان يقال القادر وحده يكفي في ترجيح احد الطرفين على الآخر قلت قول القايل انما
يرجح احد الطرفين على الآخر لكونه قادرا مغالطة لانا نقول هل لكونه القادر وجه
مفهوم زايد على كونه قادرا او على وجود الاثر او ليس له مفهوم زايد فان كان له مفهوم
زايد يحصل في صدور احد مقدوري القادر عنه دون الآخر موقوفا على امر زايد وذلك
هو القسم الاول الذي بينا انه يفضي اما الى التسلسل او الى المرجح يصدر من الله تعالى
وان لم يكن له مفهوم زايد صار معنى قولنا القادر يرجح احد مقدوريه على الآخر
من غير مرجح راجعا الى ان القادر يستمر كونه قادرا مدة من غير هذا الاثر ثم انه وجد
هذا الاثر بعد مدة من غير ان يحصل لذلك القادر قصد اليه وميل الى تكوينه وذلك
معلوم الفساد بالضرورة ومنشأ المغالطة في تلك اللفظة هو ان قول القايل القادر
يرجح احد مقدوريه على الآخر لكونه قادرا يوهم انه ذكر المقدور انما يرجح على المقدور
الآخر لان القادر خصه بالترجيح وقولنا خصه بالترجيح يوهم امرا زايدا على محض
القادرية الا انا اذا [illegible] امرا زايدا فقد [illegible] ترجيحه على انضمام امر آخر لا الى مجرد
القادرية وحينئذ يرجع الى القسم الاول [illegible] ان هذا الكلام مغالطة محضة
وانما قلنا ان عند حصول تلك الداعية التي خلقها الله تعالى يجب صدور الفعل لانه
لو لم يجب لكان اما ممتنعا او جايزا فان امتنع كانت الداعية مانعة لا مرجحة وان
جاز فمع تلك الداعية يجوز عدم الاثر تارة ووجوده اخرى فترجح الوجود على العدم
اما ان يتوقف على مرجح زايد او لا يتوقف فان توقف فتلك الداعية لا تكون تمام المرجح
وقد فرضناها كذلك هذا خلف وايضا فان الكلام في هذه التتمة كما في ما قبلها
ويلزم اما التسلسل واما الانتهاء الى مرجح [illegible] من غير مرجح [illegible] وهو
وهو المطلوب وانما قلنا انه لما توقف فعل العبد على داعية يخلقها الله تعالى
وكان ذلك الفعل واجب الوقوع وعند تلك الداعية يلزم الجبر لان قبل خلقها كان الفعل
ممتنعا من العبد وبعد خلقها يكون واجبا وعلى كلا التقديرين ليست المكنة من الفعل
والترك وانما قلنا انه لما كان كذلك كانت التكاليف باسرها تكليفا بما لا يطاق لانه
لما لم يكن العبد متمكنا من الفعل والترك البتة كان تكليفه تكليفا لمن لم يكن متمكنا من
الفعل والترك وذلك هو المقصود الدليل الخامس التكليف اما ان يتوجه
على المكلف حال استواء الداعي الى الفعل والترك او حال رجحان احد الداعيين على
الآخر فان توجه عليه حال الاستواء كان ذلك تكليفا بما لا يطاق لان حال حصول الاستواء
يمتنع حصول الرجحان لان الاستواء ينافي الرجحان والجمع بينهما جمع بين المتنافيين
واذا امتنع الرجحان كان التكليف بالترجيح تكليفا بما لا يطاق وان توجه عليه التكليف
حال الرجحان فالراجح يصير واجبا والمرجوح ممتنعا على ما تقدم تقريره في
الدليل الرابع والتكليف بالواجب محال لان ما يجب وقوعه استحال ان يستند وقوعه

الى شيء آخر واذا استحال ان يستند وقوعه الى غيره استحال ان يفعل فاعل فاذا امر به فقد
امر بما لا قدرة له عليه واما التكليف بالممتنع فلا شبهة في انه تكليف بما لا يطاق
الدليل السادس افعال العبد مخلوقة لله تعالى واذا كان كذلك كان التكليف
تكليفا بما لا يطاق اما ان افعال العبد مخلوقة لله تعالى فلانه لو كان مخلوقا للعبد لكانت
معلوما للعبد وليس معلوما للعبد فلا يكون مخلوقا له وتقريره في كتب الكلامية واما
اذا كان فعل العبد مخلوقا لله تعالى كان التكليف تكليفا بما لا يطاق لان العبد قبل ان خلق
الله فيه الفعل استحال منه تحصيل الفعل واذا خلق فيه الفعل استحال منه الامتناع
والدفع فهو كالجماد لا قدرة له لا على الفعل ولا على الترك فان قيل هب انه لا قدرة له
كالجماد لكن الله تعالى اجرى عادته بانه ان اختار وجود الفعل فالله تعالى يخلقه وان
اختار عدم الفعل فالله تعالى لا يخلقه وعلى هذا الوجه يكون العبد مختارا قلت ذلك الاختيار
ان كان فعله لا من الله تعالى فالعبد موجد لذلك الاختيار وان لم يكن فعله بل من الله تعالى كان
العبد مضطرا في ذلك الاختيار ويعود الكلام الدليل السابع الامر يتوجه قبل
الفعل والقدرة غير موجودة قبل الفعل فالامر يتوجه لا عند القدرة وذلك تكليف بما لا يطاق
واما ان الامر يتوجه قبل الفعل فلان الكافر مكلف بالايمان واما ان القدرة غير موجودة
قبل الفعل فلان القدرة صفة متعلقة فلا بد لها من متعلق والمتعلق اما المعدوم واما
الموجود ومحال ان يكون المعدوم متعلق القدرة لان المعدوم نفي محض مستمر والنفي المحض
المستمر يستحيل ان يكون مقدورا فالمعدوم يستحيل ان يكون مقدورا واذا ثبت ان متعلق القدرة
لا يمكن ان يكون عدما محضا ثبت انه لا بد وان يكون موجودا فاذا ثبت ان القدرة لا بد لها
من متعلق وثبت ان المتعلق لا بد وان يكون موجودا ثبت ان القدرة لا توجد الا عند
وجود الفعل الدليل الثامن العبد لو قدر على الفعل فقدرته عليه اما حال وجوده
او قبل وجوده والاول محال والا لزم ايجاد الموجود وهو محال والثاني محال لان القدرة
في الزمان المتقدم اما ان يكون لها اثر في الفعل او لا يكون فان كان لها اثر في الفعل فنقول
اثر القدرة في المقدور حاصل في الزمان الاول ووجود المقدور غير حاصل في الزمان
الاول فاثر القدرة في المقدور مغاير لوجود المقدور فالمؤثر اما ان يؤثر في ذلك المغاير
حال وجوده او قبله فان كان الاول لزم ان يكون موجدا للموجود وهو محال وان كان
الثاني كان الكلام فيه كما في الاول ويلزم التسلسل وان لم يكن لها في الزمان المتقدم
اثر ثبت ايضا انه ليس لها في الزمان المقارن لوجود الفعل اثر فاستحال ان يكون
لها اثر البتة في الفعل واذا لم يكن لها اثر البتة استحال ان يكون للعبد قدرة على
الفعل واعلم ان هذين الوجهين لا ينتصبها لانهما يبطلان قدرة الله تعالى على
الفعل الدليل التاسع ان الله تعالى امر بمعرفته في قوله فاعلم انه لا اله الا هو
فنقول اما ان يتوجه الامر على العارف بالله تعالى او على غير العارف والاول محال لانه تحصيل

تحصيل الحاصل والجمع بين المثلين وهما محالان والثاني محال لان غير العارف بالله تعالى ما دام يكون
غير عارف بالله استحال ان يكون عارفا بان الله تعالى امره فيثبت ان العلم بان الله امره مشروط
بالعلم بالله وعند استحالة ان يعرف ان الله تعالى امره فيستحيل كان موجبه للامر عليه في هذه الحالة
توجيها للامر على من يستحيل ان يعلم ذلك الامر عليه وذلك عين تكليف ما لا يطاق **الدليل
العاشر** ان الامر بالنظر والفكر واقع في قوله تعالى قل انظروا وفي قوله اولم يتفكروا
وذلك امر بما لا يطاق بيانه ان تحصيل التصورات غير مقدوره واذا لم تكن التصورات مقدوره
لم تكن القضايا الضرورية مقدوره واذا لم تكن القضايا الضرورية مقدوره لم تكن القضايا
النظرية مقدوره واذا لم تكن هذه الاشيا مقدوره لم يكن الفكر والنظر مقدورا وانما
قلنا ان التصورات غير مقدوره لان القادر اذا اراد تحصيلها فاما ان يحصلها حال
ما يكون تلك التصورات خاطره بباله او حال ما لا تكون تلك التصورات خاطره بباله
فاما اذا كانت خاطره بباله فتلك التصورات حاصله فتحصيلها يكون تحصيلا للحاصل
وهو محال وان كان غير خاطر بباله كان الذهن غافلا عنه ومتى كان الذهن غافلا عنه
استحال من القادر ان يحاول تحصيله والعلم بذلك ضروري **فان قلت** لم لا يجوز ان يقال
انها متصوره من وجه دون وجه فلا جرم يمكن تحصيل كمالها **قلت** لما كانت متصوره
من وجه دون وجه فالوجه المتصور تحصيله محال **والغير** متصور فيها امران
احدهما متصور بتمامه والاخر غير متصور بتمامه وحينئذ يعود الكلام المتقدم
وانما قلنا ان التصورات اذا لم تكن مقدوره كانت القضايا البديهية غير مقدوره وذلك
لان تلك التصورات اما ان تكون بحيث يلزم من مجرد حضورها في الذهن حكم الذهن بنسبة
بعضها الى بعض بالنفي او الاثبات او لا يلزم فان لم يلزم لم تكن تلك القضايا علوما بنفسه
بل يكون اعتقادات تقليدية وان لزمت فحصول تلك التصورات ليس باختياره
وعند حصولها فترتب تلك التصديقات عليها ليس باختياره فاذا حصول تلك القضايا
البديهية ليس باختياره وهو المطلوب وانما قلنا ان القضايا البديهية اذا لم تكن باختياره
كانت القضايا النظرية ليست باختياره وذلك لان لزوم هذه النظريات عن تلك الضروريات
اما ان يكون واجبا او لا يكون فان لم يكن واجبا لم يكن ذلك استدلالا يقينيا لانا اذا استدللنا
بدليل مركب من مقدمات لم يكن المطلوب واجب اللزوم عن تلك **المقدمات** فكان
اعتقاد وجود ذلك المطلوب في هذه الحالة اعتقادا تقليديا لا يقينيا وان كان ذلك
واجبا فحصول عند حصول تلك المقدمات البديهية امتنع حصول هذه القضايا
لا استنادا اليه وعند حصول تلك البديهيات تحصل هذه لا استنادا لغاية
فاذن هذه لا استناد لها في جانب النفي والاثبات لا تكون باختيار المكلف واذا
ثبت هذا ثبت ان التكليف بها تكليف بما ليس في الوسع فهذا مجموع الوجوه
المذكورة في هذه المسئلة **المسئلة الثانية** قال الاكثرون من اصحابنا ومن المعتزلة

الامر بفروع الشرائع لا يتوقف على حصول الايمان وقال جمهور اصحاب ابي حنيفة
يتوقف عليه وهو قول الشيخ ابي حامد الاسفرايني من فقهائنا ومن الناس من قال
يتناولهم النواهي دون الاوامر فانه يصح انتهاؤهم عن المنهيات ولا يصح اقدامهم على المامورات
واعلم انه لا اثر لهذا الاختلاف في الاحكام المتعلقة بالدنيا لانه ما دام الكافر كافرا امتنع
منه الاقدام على الصلوة واذا اسلم لم يجب عليه القضا وانما اثر هذا الاختلاف في احكام
الاخرة وهو ان الكافر اذا مات على كفره فلا شك انه يعاقب على كفره وهل يعاقب
مع ذلك على ترك الصلوة والزكوة وغيرهما ام لا فاذا قلنا انهم مامورون بهذه
العبادات الا انهم كما يعاقبون على ترك الايمان يعاقبون ايضا بعقاب زائد على ترك
هذه العبادات ومن انكر ذلك قال انهم لا يعاقبون الا على ترك الايمان فهذه دقيقة لا بد
من معرفتها لنا وجوه **الاول** ان المقتضي لهذه العبادات قائم والوصف الموجود
وهو الكفر لا يصلح مانعا فوجب القول بالوجوب انما قلنا ان المقتضي موجود
لقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من
استطاع اليه سبيلا ولا شك ان هذه النصوص عامة في حق الكل وانما قلنا ان الكفر
لا يصلح ان يكون مانعا لان الكافر متمكن من الاتيان بالايمان اولا حتى يصير متمكنا من
الاتيان بالصلوة والزكوة بناء عليها وبهذا الطريق قلنا الدهري مطالب بتصديق
الرسول والمحدث مامور بالصلوة فثبت ان المقتضي قائم والمعارض غير مانع فوجب
القول بالوجوب **الدليل الثاني** قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين
وهذا يدل على انهم يعاقبون بترك الصلوة **فان قيل** هذه حكاية قول الكفار فلا يكون
حجة **فان قلت** لو كان ذلك باطلا لكذبهم الله تعالى **قلت** لا نسلم وجوب ذكره فانه تعالى
حكى عنهم انهم قالوا والله ربنا ما كنا مشركين ثم قال يوم يبعثهم الله
جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم ثم ان الله تعالى ما كذبهم في هذه المواضع فعلمنا
ان تكذيبهم غير واجب سلمنا انه صحيح لكن لم لا يجوز ان يقال العذاب على مجرد التكذيب
لقوله تعالى وكنا نكذب بيوم الدين والدليل عليه ان التكذيب سبب مستقل باقتضا
دخول النار واذا وجد السبب المستقل باقتضا الحكم امتنع احالته على غيره سلمنا
ان العقاب وقع على جميع الامور المذكورة لكن قوله لم نك من المصلين معناه لم نك
من المؤمنين لان اللفظ محتمل له والدليل دل عليه اما ان اللفظ محتمل له فلما روي في الحديث
نهيت عن قتل المصلين وتعالى حال اهل الصلوة والمراد المسلمون واما ان الدليل دل
عليه فلان اهل الكتاب يدخلون في هذه الجملة مع انهم كانوا يصلون ويتصدقون
ويؤمنون بالغيب ولو كان المراد من لم يات بالصلوة والزكوة لما كانوا كاذبين فيه
فعلمنا ان المراد انهم ما كانوا من اهل الصلوة والزكوة سلمنا ان العقوبة على ترك
الصلوة ولكن قوله لم نك من المصلين يجوز ان يكون اخبارا عن اقوام ارتدوا بعد ايمانهم

مع انهم ما صلوا حال اسلامهم لانه وا نفعه حال صلكم في صرفنه صوره واحده سلمنا
عمومه في حق الكفار ولكن الوعيد مرتب على فعل الكل فلم قلت انه حاصل على فعل كل واحد
واحد من تلك الامور قوله والجواب ان الله تعالى لما حكى عن الكفار تعليلهم دخول النار
بترك الصلوه وجب ان يكون ذلك صدقا لانه لو كان كذبا مع انه تعالى ما بين كذبهم فيها لم يكن
في روايته فايده وكلام الله تعالى متى امكن حمله على ما هو اكثر فايده وجب ذكروا ها
المواضع التي كذبوا فيها مع ان الله تعالى ما بين كذبهم فيها فذلك لاستقلال العقل
بمعرفة كذبهم فيها فيكون الفايده في ذكر تلك الاشيا بيان نهايه مكايدهم وعنادهم
في الدنيا والاخره واما هاهنا لما لم يكن العقل مستقلا بمعرفة كذبهم والله تعالى ما بين
لنا ذلك فلو كانوا كاذبين فيه لم يحصل منه غرض اصلا فيكون الاية عريه عن الفايده
قوله العله هي التكذيب بيوم الدين قلنا لو كان كذلك لكان سائر القيود عديمة الاثر
في اقتضاء ذلك الحكم وذلك باطل لان الله تعالى رتب الحكم عليها لا في قوله قالوا لم نك من المصلين
ولم نك نطعم المسكين قوله لما وجد السبب المستقل لغا اضافة الحكم على غيره قلنا
لعل الحصول في الموضع المعين من الجحيم ما كان لمجرد التكذيب بل لمجموع هذه الامور
وان كان مجرد التكذيب سببا لدخول مطلق الجحيم قوله المراد من قوله لم نك من المصلين
اي لم نك من اهل الصلوه قلنا هذا التاويل لا ياتي في قوله ولم نك نطعم المسكين قوله
اهل الكتاب صلوا واطعموا قلنا الصلوه في عرف الشرع عبارة عن الافعال المخصوصه
التي في شرعنا لا التي في شرع غيرنا قوله جاز ان يكون المراد منه قوما ارتدوا بعد
اسلامهم قلنا ان قوله تعالى قالوا لم نك من المصلين هو جواب المجرمين المذكورين
في قوله يتسالون عن المجرمين وذلك عام في حق الكل الدليل الثالث قوله والذين
لا يدعون مع الله الها اخر الى قوله يضاعف لهم العذاب يوم القيمه وكذلك قوله تعالى
فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى فانه ذمهم على الكل وكذلك قوله تعالى وويل للمشركين
الذين لا يؤتون الزكوه الدليل الرابع الكافر تناوله النهي فوجب ان يتناوله
الامر وانما قلنا انه تناوله النهي فبالاجماع وانما قلنا انه اذا تناوله النهي وجب
ان يتناوله الامر لانه انما تناوله النهي ليكون متمكنا من استيفا المصلحة الحاصلة
بسبب الاحتراز من المنهي عنه لمكان المناسبه فوجب ان يكون متمكنا ايضا من استيفا
المصلحة الحاصلة بسبب الاقدام على المامور به فان قيل لا نسلم انه تناوله النهي واما
الحد فقد كان التزم احكامنا سلمنا لكن الفرق بين الامر والنهي هو انه مع كفره يمكنه الانتها
عن المنهيات ولا يمكنه مع كفره الاتيان بالمامورات والجواب عن الاول ان التزم احكام شرعنا
لا الحد احتراز بالفعل المباح وعن الثاني ان قولكم الكافر يمكنه الانتها عن المنهيات ان عنيتم به
انه يمكنه تركها من غير اعتبار النيه فهو ايضا متمكن من فعل المامورات من غير اعتبار
النيه وان عنيتم انه متمكن من الانتها عن المنهيات لغرض امتثال قول الشارع فمعلوم

ان ذلك حال عدم الاتيان متعذر فالحاصل ان المامور والمنهي استويا في ان الاتيان بهما
من حيث الصوره لا يتوقف على الايمان والاتيان بهما لغرض امتثال حكم الشارع يتوقف
في كليهما على الايمان فبطل الفرق الذي ذكروه واحتج المخالف بامرين احدهما لو وجبت
الصلوه على الكافر لوجبت عليه اما حال الكفر او بعده والاول باطل لان الاتيان
بالصلوه في حال الكفر ممتنع والممتنع لا يكون مامورا به والثاني باطل اجماعا على ان
الكافر اذا اسلم فانه لا يؤمر بقضا ما فاته من الصلوه زمان الكفر وثانيهما لو وجبت
هذه العبادات على الكافر لوجب عليه قضاؤها كما في حق المسلم والجامع تدارك
المصلحة المتعلقة بتلك العبادات ولما لم يكن الامر كذلك علمنا انها غير واجبه والجواب
عن الاول ما مر ثم اعلم انه لا يظهر فايده هذا الخلاف في الاحكام الدنياويه وانما يظهر فايدته
في الاحكام الاخرويه وهو انه هل يزداد عقاب الكافر بسبب تركه لهذه العبادات
واما ذكروه ثانيا من الدلالة لا نسلم وهذا المعنى وعن الثاني انه منتقض بالجمعة ثم الفرق
ان ايجاب القضا على من اسلم بعد كفره ينفر عن الاسلام لامتداد ايام الكفر بخلاف المسلم
المسئلة الثالثه في ان الاتيان بالمامور به هل يقتضي الاجزا وقبل الخوض
في المسئلة لا بد من تفسير الاجزا وقد ذكروا فيه تفسيرين احدهما وهو الاصح ان المراد من
كونه مجزيا هو ان الاتيان به كاف في سقوط الامر وانما يكون كافيا اذا كان مستجمعا لجميع
الامور المعتبره فيه من حيث وقع الامر به وثانيهما ان المراد من الاجزا سقوط
القضا وهذا باطل لانه لو اتى بالفعل عند اختلال بعض شرايطه ثم مات لم يكن مجزيا
مع سقوط القضا ولان القضا انما يجب بامر متجدد على ما سياتي ولانا نعلل وجوب
القضا بان الفعل الاول ما كان مجزيا والعلة مغايرة للمعلول اذا عرفت هذا فنقول
فعل المامور به يقتضي الاجزا خلافا لابي هاشم واتباعه لنا وجوه الاول انه اتى
بما امر به فوجب ان يخرج عن العهده انما قلنا انه اتى بما امر به لان المسئلة مفروضه فيما
اذا كان الامر كذلك وانما قلنا انه يلزم ان يخرج عن العهده لانه لو بقي في عهدة الامر بعد
ذلك لبقي اما هو نفسه او لا لذلك لما اتى به او بغيره والاول باطل لان الحاصل لا يمكن تحصيله
والثاني باطل لانه يلزم ان يكون الامر قد كان نفسا ولا بغيره ذلك الذي وقع ما اتى به ولو كان
كذلك لما كان الاتي به تمام متعلق الامر وقد فرضناه كذلك هذا خلف وثانيها انه
لا يخلو اما ان يجب عليه فعله ثانيا وثالثا او ينقطع عن عهدته بما يطلق عليه الاسم
والاول باطل لما بينا ان الامر لا يفيد التكرار والثاني هو المطلوب لانه لا معنى للاجزا
الا كونه كافيا في الخروج عن عهدة الامر وثالثها انه لو لم يقتض الاجزا لكان يجوز ان
يقول السيد لعبده افعل فاذا فعلت لا يجزي عنك ولو قال ذلك بعده مناقضا واحتج
المخالف بامور احدها ان النهي لا يدل على الفساد لمجرده فالامر وجب ان لا يدل على الاجزا
لمجرده وثانيها ان كثيرا من العبادات تجب على الشارع فيها اتمامها مع فسادها ولا تجزيه

عن المامور به كالحجة الفاسدة والصوم الذي جامع فيه **وثالثها** ان الامر بالشي لا يفيد الا كونه
مامورا به فاما ان الاتيان به يكون سببا لسقوط التكليف فذلك لا يدل عليه مجرد الامر
والجواب عن الاول انا ان سلمنا ان النهي لا يدل على الفساد لكن الفرق بينه وبين الامر ان قول
النهي يدل على انه ممنوع من فعله وذلك لا ينافي ان يقول الشارع لو اتيت به لجعلته سببا لحكم اخر
اما الامر فلا دلالة فيه الا على اقتضاء المامور به مرة واحدة فاذا اتى به فقد اتى بتمام المقتضي
فوجب ان لا يبقى الامر بعد ذلك مقتضيا لشي **وعن الثاني** ان تلك الافعال مجزية بالنسبة
الى الامر الوارد باتمامها وغير مجزية بالنسبة الى الامر الاول لان الامر الاول اقتضى
ايقاع المامور به لا على هذا الوجه الذي وقع بل على وجه اخر وذلك الوجه بعد لم
يوجد **وعن الثالث** ان الاتيان بتمام المامور به يوجب ان لا يبقى الامر مقتضيا بعد
ذلك وذلك هو المراد بالاجزا **المسالة الرابعة** الاخلال بالمامور به هل
يوجب فعل القضاء لا هذه المسالة لها صورتان الصورة الاولى الامر المقيد وهو ما
اذا قال افعل في هذا الوقت فلم يفعل حتى مضى ذلك الوقت فالامر الاول هل يقتضي
ايقاع ذلك الفعل فيما بعد ذلك الوقت الحق لا لوجوه **احدها** ان قول القائل لغيره
افعل هذا الفعل يوم الجمعة لا يتناول ما عدا يوم الجمعة وما لا يتناوله الامر وجب ان
لا يدل عليه بالاثبات ولا بالنفي **وثانيها** انه لو كان قوله افعل هذا الفعل يوم الجمعة موضوعا في اللغة
لطلب الفعل في يوم الجمعة ... فاما ههنا اذا تركه يوم الجمعة لزمه الفعل
فيما بعده ولكن على هذا التقدير يكون الدال على لزوم الفعل فيما بعد يوم الجمعة ليس مجرد
طلب الفعل يوم الجمعة بل كون الصيغة موضوعة لطلب يوم الجمعة وسائر الايام
ولا نزاع في هذه الصورة انما النزاع في ان مجرد طلب الفعل يوم الجمعة لا يقتضي ايقاعه
بعد ذلك **وثالثها** ان اوامر الشرع تارة لم يستعقب وجوب القضا كما في صلوة الجمعة وتارة
استعقبه فوجود الدليل مع عدم المدلول خلاف الاصل فوجب ان يقال ان الخطاب الشي
لا اشعار له بوجوب القضا وعدم وجوبه **فان قلت** الكلام حقيقة غير موجب للقضا
حيث وجب القضا لزم خلاف الظاهر **قلت** عدم ايجاب القضا غير ايجاب عدم القضا
ومخالفة الظاهر انما يلزم من الثاني وانا لا اقول به واما على تقدير الاول فغاية ما في الباب انه دل
دليل منفصل على امر لم يتعرض له الظاهر بنفي ولا اثبات وذلك لا يقتضي خلاف الظاهر
الصورة الثانية الامر المطلق وهو ان يقول افعل ولا يقيده بزمان معين فاذا لم
يفعل المكلف ذلك في اول وقت الامكان فهل يجب فعله فيما بعد ذلك او يحتاج الى دليل اما
نفاة الفور فانهم يقولون الامر يقتضي الفعل مطلقا فلا يخرج عن العهدة الا بفعله واما مثبتوه
فمنهم من قال انه يقتضي الفعل فيما بعد ذلك وهو قول ابي بكر الرازي ومنهم من قال لا يقتضيه
بل لا بد فيه من دليل زائد ومنشأ الخلاف ان قول القائل لغيره افعل هل معناه افعل
في الزمان الثاني فان عصيت ففي الثالث فان عصيت ففي الرابع وهكذا ابدا او معناه

افعل في الزمان الثاني من غير بيان حال الزمان الثالث والرابع فان قلنا بالاول اقتضى الامر
الاول الفعل في سائر الازمان وان قلنا بالثاني لم يقتضه فصارت هذه المسالة لغوية
واحتج من قال انه لا بد من دليل منفصل بان قوله افعل قائم مقام قوله افعل في
الزمان الثاني وتقريره انه اذا قال له ذلك وترك الفعل في الزمان الثاني لم يكن ذلك القول
سببا لوجوب الفعل في الزمان الثالث فكذا ههنا ضرورة انه لا تفاوت بين اللفظين
واحتج ابو بكر الرازي على قوله بان لفظ افعل يقتضي كون المامور فاعلا على الاطلاق
وهذا يوجب بقاء الامر ما لم يصر المامور فاعلا وايضا يقتضي وجوب المامور به ووجوبه
يقتضي كونه على الفور واذا امكن الجمع بين موجبيهما لم يكن لنا ابطال احدهما وقد امكن
الجمع بينهما بان نوجب فعل المامور به في اول اوقات الامكان ليبقى مقتضى وجوبه فان لم
يفعله اوجبناه في الثاني لان مقتضى الامر وهو كون المامور فاعلا لم يحصل بعد **المسالة
الخامسة** في ان الامر بالامر بالشي لا يكون امرا به والحق ان الله تعالى اذا قال لزيد
اوجبت على عمرو كذا فلو قال لعمرو كلما اوجب عليك زيد فهو واجب عليك فالامر
بالامر بالشي في هذه الصورة امر به ولكنه في الحقيقة انما جاء من قوله كلما اوجب
فلان عليك فهو واجب عليك اما لو لم يقل ذلك لم يجب لما في قوله عليه السلم مروهم
بالصلوة وهم ابناء سبع فان ذلك لا يقتضي الوجوب على الصبي **المسالة السادسة**
الامر بالماهية الكلية لا يقتضي الامر بشي من جزئياتها فقوله بع هذا الثوب لا يكون
هذا امرا ببيعه بالغبن الفاحش ولا بالثمن المساوي لان هذين النوعين يشتركان
في مسمى البيع ويتميز كل واحد منهما عن صاحبه بخصوص كونه واقعا بثمن المثل او بالغبن
الفاحش وما به الاشتراك غير ما به الامتياز وغير مستلزم له فالامر بالبيع الذي
هو جهة الاشتراك لا يكون امرا بما به يمتاز كل واحد من النوعين عن الاخر لا بالذات
ولا بالاستلزام واذا كان كذلك فالامر بالجنس لا يكون البتة امرا بشي من انواعه بلى اذا
دلت القرينة على الرضا ببعض الانواع حمل اللفظ عليه ولذلك قلنا الوكيل بالبيع
المطلق لا يملك البيع بالغبن الفاحش لان الاذن في البيع بثمن المثل لقيام القرينة
الدالة على الرضا به بسبب العرف وهذه قاعدة شريفة برهانية يتحلل بها كثير
من القواعد الفقهية **النظر الثالث** في المامور **المسالة الاولى** قال اصحابنا
المعدوم يجوز ان يكون مامورا لا بمعنى انه حال كونه معدوما يكون مامورا فان ذلك معلوم
الفساد بالضرورة بل بمعنى انه يجوز ان يكون الامر موجودا في الحال ثم ان الشخص
الذي سيوجد بعد ذلك يصير مامورا بذلك الامر واما سائر الفرق فقد انكروه لنا
ان الواحد منا حال وجوده يصير مامورا بامر الرسول عليه السلم مع ان ذلك الامر ما كان
موجودا الا حال عدمنا ولذلك لا نستبعد ان يقوم بذات الاب طلب تعلم العلم من الولد الذي
سيوجد فانه لو قدر بقاء ذلك الطلب حتى وجد الولد صار الولد مطالبا بذلك الطلب

حكمه المعنى القائم بذات الله تعالى الذي هو اقتضا الطاعة من العباد معنى قديم وان العباد
اذا وجدوا يصيروا مطالبين بذلك الطلب فان قيل امر النبي عليه السلم غير لازم على
احد بل هو عليه السلم اخبر بان الله تعالى امر كل واحد من المكلفين عند وجوده فيصير ذلك
اخبارا عن ان الله تعالى سيامرهم عند وجودهم لا ان الامر حصل عند عدم المامور
سلمنا ان قول الرسول عليه السلم امر لكنه لم يوجد هناك في الحال من يسمع ذلك الامر ويبلغه
الينا اما في الازل فلم يوجد فيه احد يسمع ذلك الامر ويبلغه الينا فكان ذكر الامر عبثا
ثم ما ذكرتموه معارض بدليل اخر وهو ان الامر عبارة عن الزام الفعل والزام الفعل من
غير وجود المامور عبث فان من جلس في الدار يامر وينهى ما عد سفيها مجنونا وذلك
على الله تعالى محال والجواب قوله ان النبي عليه السلم امره عبارة عن اخبار قلنا
من المحال ان يكون كل امر الله تعالى عبارة عن الاخبار بنزول العقاب على ترك الفعل
[illegible] لان هذا يشكل من وجهين احدهما انا بينا فيما تقدم انه لو كان الامر عبارة
عن الاخبار لتطرق التكذيب والتصديق الى الامر ولامتنع العفو عن العقاب
على ترك الواجبات لان الخلف في خبر الله محال الثاني وهو انه لو اخبر في الازل لكان
اما ان يخبر نفسه وهو سفه او غيره وهو محال لانه ليس هناك غيره ولقوة هذا
الماخذ ذهب عبد الله الى ان كلام الله في الازل لم يكن امرا ولا نهيا ثم صار فيما لا يزال
كذلك ولقايل ان يقول انا لا نعقل من كلام الله تعالى الا الامر والنهي والخبر فاذا
سلمتم حدوثها فقد سلمتم حدوث الكلام فان ادعيتم قدم شي اخر فعليكم بافادة
تصوره ثم اقامة الدلالة على ان الله تعالى موصوف به ثم اقامة الدلالة على قدمه
وله ان يقول اعني بالكلام القدر المشترك بين هذه الاقسام ويمكن الجواب عن اصل
الاشكال بان قاعدة السفه والحكمة مبنية على الحسن والقبح وقد تقدم افسادها
المسئلة التاسعة تكليف الغافل غير جايز للنص والمعقول اما النص
فقوله عليه السلم رفع القلم عن ثلاث الى اخر الحديث واما المعقول فهو ان فعل الشي
مشروط بالعلم اذ لو امكن ذلك لما امكننا الاستدلال بالاحكام على كون الله تعالى عالما
واذا ثبت هذا فلو حصل الامر بالفعل حال عدم العلم به لكان ذلك تكليفا بما لا يطاق
واعلم ان الكلام في هذه المسئلة يتفرع على نفي تكليف ما لا يطاق فان قيل لا نسلم ان
فعل الشي مشروط بالعلم به فان الجاهل قد يفعله على سبيل الاتفاق فان قيل الاتفاقي
لا يكون دائما ولا اكثريا قلت لا نسلم فان حكم الشي حكم مثله فلما جاز وجود الفعل مع
عدم العلم به مرة واحدة جاز ايضا ثانيا وثالثا لما علم انه كان ذلك في الاكثر والدايم
واذا جاز ذلك فلا استحالة في ان يعلم الله وقوع هذا الجايز من بعض الاشخاص واذا
علم الله تعالى ذلك منه امكن تكليفه بالفعل حال ما لا يكون المكلف عالما به تكليف
ما لا يطاق سلمنا ذلك لكنه معارض بامور احدها ان الامر بمعرفة الله تعالى ورد

فاما ان يكون ذلك الامر واردا بعد حصول المعرفة وهو باطل لانه يلزم منه اما تحصيل
الحاصل او الجمع بين المثلين وهو محال او قبل حصول المعرفة لكن المامور قبل ان يعرف
الامر استحال منه ان يعرف الامر فاذن يمتنع توجه التكليف عليه حال ما لا يمكنه العلم بذلك
وهو المطلوب الثاني ان العلم بوجوب تحصيل معرفة الله تعالى ليس علما ضروريا لانا
نعقل العقلا وطباعهم بل لا بد من تامل الانسان ضربا من التامل لا يحصل له العلم بالوجوب
فهو اعلمه بوجوب الطلب اما ان يحصل قبل اتيانه بالنظر او بعد اتيانه فان حصل
قبل اتيانه بالنظر وهو قبل اتيانه بالنظر لا يمكنه ان يعلم ذلك الوجوب لان العلم بالوجوب
مشروط بالاتيان بذلك النظر فقبل الاتيان بذلك النظر لو وجب عليه ذلك لوجب عليه
في وقت لا يمكنه ان يعلم كونه واجبا عليه وذلك هو تكليف الغافل وان حصل بعد اتيانه
بالنظر فعند الاتيان بالنظر حصل العلم بالوجوب فلو وجب عليه في هذا الوقت تحصيل
العلم بالوجوب لزم اما تحصيل الحاصل او الجمع بين المثلين الثالث ان الصبي والمجنون
والنايم غافل عن الفعل مع ان افعالهم توجب الغرامات والارش الرابع قوله تعالى يا ايها
الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون خاطب السكران
والسكران غافل فثبت انه يجوز خطاب الغافل والجواب عن الاول لا نسلم ان وقوع
الفعل عن الغير مشروط بعلمه به بل يتوقف على اختيار الغير وقد ما [illegible] الخروج
عن عهدة التكليف مشروط بالعلم به وهذا معلوم بالضرورة ولا يقدح فيه ما ذكروه
اما المعارضة الاولى فقد تقدم ذكرها في مسئلة تكليف ما لا يطاق واما الثانية فمن الناس
من زعم ان العلم بوجوب النظر ضروري وهذا ضعيف لان العلم بكون النظر مفيدا للعلم
في الالهيات وفي كونه متعينا في ذلك من اغمض المسايل ولذلك فان جمهور العقلا وان ساعدوا
على كون النظر مفيدا للعلم في الجملة كما في الحسابيات والهندسيات لكنهم نازعوا في كون
النظر في الالهيات مفيدا للعلم وزعموا ان النظر فيها لا يفيد الا الظن ومن سلم ذلك فقد قال كان
النظر يفيد العلم بغيره انها [illegible] وهو صفة في الباطن واذا كان العلم بوجوب النظر
موقوفا على هذه المقامات النظرية والموقوف على النظري اولى ان يكون نظريا فثبت انه
لا يمكن ادعاء الضرورة في ذلك واعلم ان هذه الحجة تويد القول بتكليف ما لا يطاق واما
وجوب الغرامات فمعناه اما خطاب الولي باداتها في الحال او خطاب الصبي بعد
صيرورته بالغا باداتها واما الاية فلها تاويلان احدهما انه خطاب مع من ظهر منه مبادي
النشاط والطرب وما زال عقله وقوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون معناه حتى يتكامل
فيكم الفهم كما يقال للغضبان اصبر حتى تعلم ما تقول اي حتى يسكن غضبك وهذا لانه
لا يشتغل بالصلوة الا مثل هذا السكران وقد يتعسر عليه اتمام الخشوع والثاني انه ورد
الخطاب في ابتدا الاسلام قبل تحريم الخمر وليس المراد المنع من الصلوة بل المنع من افراط
الشرب وقت الصلوة كما يقال لا تقرب التهجد وانت شبعان اي لا تشبع فيثقل عليك التهجد

المسئلة الثالثة في أن المأمور يجب أن يقصد إيقاع المأمور به على سبيل الطاعة
والتعظيم لقوله عليه السلام إنما الأعمال بالنيات قالوا وهذا مشكل لشيئين **أحدهما**
الواجب الأول هو النظر المعرّف للوجوب فإنه لا يمكن قصد إيقاعه طاعة مع أن فاعله
لا يعرف وجوبه عليه إلا بعد إتيانه به **والثاني** إرادة الطاعة فإنها لو افتقرت إلى
إرادة أخرى لزم التسلسل **المسئلة الرابعة** في أن المكره على الفعل هل يجوز أن
يؤمر به وينهى عنه أم لا المشهور أن الإكراه إما أن ينتهي إلى حد الإلجاء أو لا ينتهي إليه فإن انتهى
إلى حد الإلجاء امتنع التكليف لأن المكره عليه يصير واجب الوقوع وضده يصير ممتنع
الوقوع والتكليف بالواجب والممتنع غير جائز وأما إذا لم ينته إلى حد الإلجاء
جاز التكليف به **ولقائل** أن يقول إن الإكراه لا ينافي التكليف لأن الفعل إما أن يتوقف
على الداعي أو لا يتوقف فإن توقف فقد بينا فيما تقدم أنه لا بد من انتهائها إلى داعية يحصل
فيه من قبل غيره وأن حصول الفعل عند حصول تلك الداعية واجب فحينئذ يكون التكليف
تكليفاً بما وجب وقوعه أو بما امتنع وقوعه فإذا جاز ذلك في غير الإكراه فليجز مثله في الإكراه
فإن قلت ما الذي أردت بكون الفعل اتفاقياً إن عنيت به أنه حصل لا عن قدرة القادر
فهو ممنوع وذلك لأن المؤثر عندنا هو القادر لكن القادر عندنا يمكنه أن يرجح أحد
مقدوريه على الآخر لا لمرجح وإن عنيت به أمراً آخر فلا بد من بيانه **قلت** الرجل
كان موصوفاً بكونه قادراً على هذا الفعل مع أن هذا الفعل ما كان موجوداً فلما وجد
هذا الفعل فإما أن يكون لأنه حدث أمر آخر أو لكونه قادراً الذي كان حاصلاً قبل ذلك
أو ليس كذلك فإن حدث كان حدوث الفعل عن القادر متوقفاً على أمر آخر سوى كونه
قادراً وقد فرضناه أنه ليس متوقفاً هذا خلف وإن لم يحدث البتة أمر كان حدوث
هذا الفعل في بعض أزمنة كونه قادراً دون ما قبله وما بعده ليس لأمر حصل من جانب
القادر حتى يؤمر به أو ينهى عنه بل كان ذلك بمحض الاتفاق فيكون تكليفه في هذه
الحالة تكليفاً بما ليس في وسعه وإذا ثبت ذلك بطل قولهم المكره غير مكلف
فاعلم أن هذه القاعدة قد ذكرناها في هذا الكتاب مراراً وسنذكرها بعد هذا لأن
أكثر القواعد مبنية عليها ولا خلاص عنه إلا بالتسليم أنه يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد
المسئلة الخامسة ذهب أصحابنا رضوان الله عليهم أجمعين إلى أن المأمور إنما
يصير مأموراً حال زمان الفعل وقبل ذلك فلا أمر بل هو إعلام له بأنه في الزمان الثاني
سيصير مأموراً وقالت المعتزلة إنما يكون مأموراً بالفعل قبل وقوع الفعل لأنه
لو امتنع كونه مأموراً حال حدوث الفعل لامتنع كونه مأموراً مطلقاً لأن في الزمان
الأول لو أمر بالفعل لكان الفعل إما أن يكون ممكناً في ذلك الزمان أو لا يكون ممكناً فإن كان
ممكناً فلنفرض أنه مأمور بالفعل حال إمكان وقوعه وإن لم يكن ممكناً كان مأموراً بما لا قدرة له
عليه وذلك عند الخصم محال **فإن قلت** إنه في الزمان الأول مأمور لا بأنه يوقع الفعل في

ذلك الزمان بل بأن يوقع الفعل في الزمان الثاني منه **قلت** قولك إنه في الزمان الأول مأمور
بأن يوقع الفعل في الزمان الثاني إن عنيت به أن كونه موقعاً للفعل لا يحصل إلا في الزمان الثاني
بل في الزمان الأول لم يكن موقعاً البتة لشيء وليس هناك إلا نفس القدرة فيمتنع أن يكون في ذلك
الزمان مأموراً بشيء وإن عنيت به أن كونه موقعاً يحصل في الزمان الأول والفعل يحصل في
الزمان الثاني فنقول كونه موقعاً إما أن يكون نفس القدرة أو أمراً زائداً عليها فإن كان
نفس القدرة لم يكن كونه موقعاً للفعل إلا نفس كونه قادراً فيعود القسم الأول وإن كان أمراً
زائداً عليها فحينئذ تكون القدرة مؤثرة في وقوع ذلك الزائد والأمر إنما يتوجه عليه في
الزمان الأول بإيقاع ذلك الزائد وذلك الزائد واقع في الزمان الأول فالأمر لا يكون أمراً بشيء
إلا حال وقوعه لا قبله **احتج الخصم** بأن المأمور بالشيء يجب أن يكون قادراً عليه ولا قدرة على
الفعل حال وجود الفعل وإلا لكان ذلك تحصيلاً للحاصل وهو محال فعلمنا أن القدرة على الفعل
متقدمة على الفعل فالأمر لا يتعلق إلا بالقادر فالرجل لا يصير مأموراً بالفعل إلا قبل وقوعه
والجواب القدرة مع الداعي مؤثرة في وجود الفعل أو مستلزمة له ولا امتناع في
كون المؤثر مقارناً للأثر كما في سائر المؤثرات الموجبة **المسئلة السادسة**
المأمور إذا كان مشروطاً بشرط فالآمر إما أن يكون غير عالم بعدم الشرط أو يكون عالماً به
أما الأول فمثل ما إذا قال السيد لعبده صم غداً فإن هذا مشروط ببقاء العبد غداً وهو مجهول
للآمر فها هنا الأمر يتحقق في الحال بشرط بقاء المأمور قادراً على الفعل وأما الثاني فمثل ما إذا
علم الله تعالى أن زيداً سيموت غداً فهل يصح أن يقال إن الله تعالى أمره بالصوم غداً بشرط أن
يعيش غداً مع أنه يعلم أنه لا يعيش غداً فقطع القاضي أبو بكر والغزالي رحمهما الله به وأباه
جمهور المعتزلة **احتج المنكرون** بأن شرط الأمر بقاء المأمور والعالم بأن المأمور لا يبقى عالم
بفوات شرط الأمر فيستحيل مع ذلك حصول الأمر **قال المجوزون** لا نزاع في أنه لا يجوز
أن يقول للميت حال كونه ميتاً افعل لكن لم لا يجوز أن يقول في الحال لمن يعلم أنه سيموت
غداً افعل هذا إن عشت بل هو جائز لما فيه من المصالح الكثيرة فإن المكلف يوطن
نفسه على الامتثال ويكون ذلك التوطين لطفاً له يوماً للمعاد ونافعاً له في الدنيا لأنه
يحرزه في الحال عن الفساد وهذا كما أن السيد قد يستصلح عبده بأوامر ينجزها في الحال
مع عزمه على نسخ الأمر امتحاناً للعبد وقد يقول الرجل لغيره وكلتك ببيع العبد
غداً مع علمه بأنه سيعزله عن ذلك غداً لما أن غرضه استمالة الوكيل وامتحانه في أمر ذلك
العبد ومأخذ النزاع في هذه المسئلة أن المجوزين قالوا الأمر تارة يحسن لمصالح تنشأ من
نفس الأمر لا من المأمور به وتارة لمصالح تنشأ من المأمور به وأما **المانعون** فقد اعتقدوا
أن الأمر لا يحسن إلا لمصلحة تنشأ من المأمور به وتمام تقريره سيظهر في مسألة أنه يجوز نسخ
الشيء قبل مضي وقت الامتثال تم قسم الأوامر ولله الحمد والمنة وصلى الله على سيدنا محمد وآله أجمعين
القسم الثالث في النواهي **المسئلة الأولى** ظاهر النهي التحريم والمذاهب

من الذي ذكرناه من ان الامر للوجوب لما قوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا امرنا بالانتهاء عن
المنهي والامر للوجوب فكان الانتهاء عن المنهي واجبا وذلك هو المراد من قولنا النهي للتحريم
المسئلة الثانية المشهور ان النهي يفيد التكرار ومنهم من اباه وهو المختار لنا
ان النهي قد يراد منه التكرار وهو متفق عليه وقد يراد به المرة الواحدة كما يقول
الطبيب للمريض الذي شرب الدوا لا تشرب الما ولا تاكل اللحم اي في هذه الساعة
ويقول المنجم لا تفصد ولا تخرج الى الصحرا اي في هذا اليوم ويقول الوالد لولده لا تقعد اي
في هذا اليوم والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فوجب جعل النهي حقيقة في القدر المشترك
الثاني انه يصح ان يقال لا تاكل السمك ابدا وان يقال لا تاكل اللحم في هذه الساعة واما في
الساعة الاخرى فكل فالاول ليس بتكرار والثاني ليس بنقض ثبت ان النهي لا يفيد
التكرار **واحتج المخالف** بامور **احدها** ان قوله لا تضرب يقتضي امتناع المكلف
من ادخال ماهية الضرب في الوجود [illegible] والامتناع عن ادخال الماهية في الوجود
انما يتحقق اذا امتنع عن ادخال كل فرد من افرادها اذ لو دخل فرد من افرادها في
الوجود وذلك الفرد مشتمل على الماهية لتحقق قد ادخل تلك الماهية في الوجود
وذلك ينافي قولنا انه امتنع من ادخال تلك الماهية في الوجود **وثانيها** ان قوله لا تضرب
يجري في اللغة مناقضا لقوله اضرب لان تمام قولنا اضرب حاصل في قولنا لا تضرب
مع زيادة حرف النهي لكن قولنا اضرب يفيد طلب الضرب مرة واحدة فلو كان
قولنا لا تضرب يفيد الانتهاء مرة واحدة لما تناقضا لان النفي والاثبات في الوقتين
لا يتناقضان ولما كان مفهوم النهي مناقضا لمفهوم الامر وجب ان يتناول النهي كل
الاوقات حتى يتحقق المنافاة **وثالثها** ان قوله لا تضرب لا يمتنع حمله على التكرار
وقد دل الدليل على حمله على التكرار فوجب المصير اليه انما قلنا انه لا يمتنع حمله على
التكرار لان كون الانسان ممتنعا عن الفعل المنهي عنه ابدا ممكن ولا عسر فيه واما
ان الدليل دل عليه فلانه ليس في الصيغة دلالة على وقت دون وقت فوجب الحمل على
الكل دفعا للاجمال بخلاف الامر فانه يمتنع حمله على التكرار لافضائه الى المشقة
والجواب عن الاول انه لا نزاع في ان النهي يقتضي امتناع المكلف عن ادخال تلك الماهية
في الوجود لكن الامتناع عن ادخال تلك الماهية في الوجود قدر مشترك بين الامتناع
عنه دائما وبين الامتناع عنه لا دائما لما تقدم بيانه واللفظ الدال على القدر
المشترك لا دلالة فيه على ما به يمتاز كل واحد من القسمين عن الثاني فلا دلالة في هذا
اللفظ على الدوام البتة **وعن الثاني** انك ان اردت بقولك ان الامر والنهي دالان على
مفهومين متناقضين ان هذا يدل على الاثبات وذلك يدل على النفي فهذا مسلم ولكن
مجرد النفي والاثبات لا يتناقضان الا بشرط اتحاد الوقت فان قولك زيد قائم [illegible]
لا يتناقضان لانه متى صدق الاثبات في وقت واحد فقد صدق الاثبات ومتى صدق

النفي في وقت اخر فقد صدق النفي ومعلوم ان الاثبات في وقت لا ينافي النفي في وقت اخر
فمطلق الاثبات والنفي يجب ان لا يتناقضان البتة **وعن الثالث** ان النهي لا دلالة فيه
الا على مسمى الامتناع بحيث يتحقق هذا المسمى فقد وقع الخروج عن عهدة التكليف **تنبيه**
اذا علمنا ان النهي يفيد التكرار فهو يفيد الفور لا محالة والا لما **المسئلة الثالثة** الشي
الواحد لا يجوز ان يكون مامورا به منهيا عنه معا والفقهاء قالوا يجوز ذلك اذا كان للشي وجهان
لنا المامور به هو الذي يطلب تحصيله من المكلف واقل مراتبه رفع الحرج عن الفعل والمنهي عنه
هو الذي لم يرفع الحرج عن فعله والجمع بينهما ممتنع الا على القول بتكليف ما لا يطاق
فان قيل هذا الامتناع انما يتحقق في الشي الواحد من الوجه الواحد اما الشي ذو الوجهين
فلم لا يجوز ان يكون مامورا به نظرا الى احد وجهيه منهيا عنه نظرا الى الوجه الاخر
وهذا كالصلوة في الدار المغصوبة فان لها جهتين كونها صلوة وكونها غصبا فالغصب
معقول دون الصلوة وبالعكس فلا جرم صح تعلق الامر بها من حيث انها صلوة وتعلق
النهي بها من حيث انها غصب لان السيد لو قال لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل
هذه الدار فان خاط الثوب ودخل الدار حسن من السيد ان يضربه ويكرمه
ويقول اطاع في احدهما وعصى في الاخر وكلامنا الحق فيه فان هذه الصلوة وان كانت
فعلا واحدا لكنها تضمنت تحصيل امرين احدهما مطلوب والاخر منهي عنه سلمنا
ان ما ذكرتم يدل على قولكم لكنه معارض بوجه اخر وهو ان الصلوة في الدار المغصوبة
صلوة والصلوة مامور بها فالصلوة في الدار المغصوبة مامور بها انما قلنا ان الصلوة
في الدار المغصوبة صلوة لان الصلوة في الدار المغصوبة صلوة مقيدة والصلوة
المقيدة صلوة مع قيد فيكون مسمى الصلوة حاصلا وانما قلنا ان الصلوة
مامور بها لقوله تعالى واقيموا الصلوة **الجواب** ان الدليل عينه في هذا المقام
ان الامر بالشي الواحد والنهي عنه يوجب التكليف بالمحال فان جوزنا الامر بالمحال
جوزنا الامر بالشي والنهي عنه من جهة واحدة وان لم نجوز ذلك لم نجوز هذا ايضا
فلنشرح ما ادعيناه فنقول متعلق الامر اما ان يكون عين متعلق النهي او غيره فان
كان الاول كان الشي الواحد مامورا منهيا معا وذلك عين تكليف ما لا يطاق والخصم
لا يجعل هذا النوع من التكليف من باب تكليف ما لا يطاق وان كان الثاني فالوجهان
اما ان يتلازما او لا فان تلازما كان كل واحد منهما من ضرورات الاخر والامر بالشي امر بما
هو من ضروراته والا وقع التكليف بما لا يطاق فاذا كان المنهي من ضرورات المامور
كان مامورا فيعود الى ما ذكرنا من انه يلزم كون الشي الواحد مامورا منهيا معا وان
لم يتلازما كان الامر والنهي متعلقين بشيئين لا يلازم احدهما صاحبه وذلك جائز
الا انه يكون غير هذه المسئلة التي نحن فيها **فان قلت** هما شيئان يجوز انفكاك واحد
منهما عن الاخر في الجملة الا ان في هذه الصورة الخاصة صارا متلازمين **قلت** في هذه

الصورة بكونه منهيا عنه من لوازم المامور به وما يكون من لوازم المامور به يكون
مامورا به فيلزم ان يصير المنهي عنه في هذه الصورة مامورا به وذلك محال فهذا
برهان قاطع على فساد قولهم على سبيل الاجمال واما على سبيل التفصيل فهو
ان الصلوة ماهية مركبة من امور احد تلك الامور الحركات والسكنات وهما
ماهيتان مشتركتان في جزء واحد من المفهوم وهو شغل الحيز لان الحركة عبارة
عن شغل الحيز بعد ان كان شاغلا لحيز اخر والسكون عبارة عن شغل حيز ازمنة
كثيرة وهذان المفهومان يشتركان في كون كل واحد منهما شغلا للحيز فاذن
شغل الحيز جزء ماهية الصلوة فيكون جزءا لها لا محالة وشغل الحيز في هذه الصورة
منهي عنه فاذن احد اجزاء ماهية هذه الصلوة منهي عنه فيستحيل ان تكون
هذه الصلوة مامورا بها لان الامر بالمركب امر بجميع اجزائه فيكون ذلك الجزء
مامورا به مع انه كان منهيا عنه فيلزم في الشيء الواحد كونه مامورا به منهيا
عنه وهو محال اما قوله كونه صلوة وغصبا جهتان متغايرتان فيوجد كل
واحد منهما عند عدم الاخر قلنا نعم ولكنا بينا ان شغل الحيز جزء ماهية الصلوة
فكما ان مطلق الشغل جزء مطلق ماهية الصلوة فكذلك الشغل المعين يكون جزءا
من ماهية الصلوة المعينة فاذا كان هذا الشغل منهيا عنه وهذا الشغل جزء
ماهية هذه الصلوة كان جزء ماهية هذه الصلوة منهيا عنه واذا كان جزؤها
منهيا عنه استحال كون هذه الصلوة مامورا بها بلى الصلوة مامور بها لكن النزاع
ليس في الصلوة من حيث انها صلوة بل في هذه الصلوة واما المثال الذي ذكروه
وهو ان يقول السيد لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فهو بعيد لان هناك
مسمى الفعل الذي هو متعلق الامر غير الفعل الذي هو متعلق النهي وليس بينهما تلازم
فلا جرم صح الامر باحدهما والنهي عن الاخر وانما النزاع في جهة تعلق الامر والنهي
بالشيء الواحد مانع احدهما من الاخر واما المعارضة التي ذكروها فمدار امرها على
ان قوله تعالى اقيموا الصلوة يفيد الامر بكل الصلوة وهذا مع ما فيه من المقدمات
الكثيرة لو سلمناها لكن تخصيص العموم بدليل العقل غير مستبعد وما ذكرناه من
الدليل العقلي قاطع فوجب تخصيصه به **تنبيه** الصلوة في الدار المغصوبة وان
لم تكن مامورا بها الا ان الفرض يسقط عندها لا بها لانا بالدليل بينا عدم امتناع
ورود الامر بها والسلف اجمعوا على ان الظلمة لا يؤمرون بقضاء الصلوة المؤداة في
الدار المغصوبة ولا طريق الى التوفيق بينهما الا ما ذكرناه وهذا مذهب القاضي ابي بكر
رحمه الله عليه **المسئلة الرابعة** اكثر الفقهاء على ان النهي لا يفيد الفساد وقال
بعض اصحابنا انه يفيد وقال ابو الحسين البصري انه يفيد الفساد في العبادات لا في
المعاملات وهو المختار والمراد من كون العبادة فاسدة انه لا يحصل الاجزاء بها اما

العبادات فالدليل على ان النهي عنها يدل على الفساد ان نقول انه بعد الاتيان بالفعل
المنهي عنه ما اتى بما امر به فبقي في العهدة وانما قلنا انه لم يات بما امر به لان المامور به
غير المنهي عنه كما تقدم بيانه فلم يكن الاتيان بالمنهي عنه اتيانا بالمامور به وانما قلنا
انه وجب ان يبقى في العهدة لانه تارك للمامور به وتارك المامور به عاص والعاصي يستحق
العقاب على ما مر تقريره في مسئلة ان الامر للوجوب **فان قيل** لم لا يجوز ان يكون الاتيان
بالفعل المنهي عنه سببا للخروج عن عهدة الامر فانه لا تناقض في ان يقول الشارع
نهيتك عن الصلوة في الثوب المغصوب ولكن ان فعلته اسقطت عنك الفرض بسببه
سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على ان النهي يقتضي الفساد ولكنه معارض بوجهين **الاول**
النهي لو دل على الفساد لدل عليه اما بلفظه او بمعناه والقسمان باطلان فوجب ان
لا يدل على الفساد اصلا اما انه لا يدل عليه بلفظه فلان اللفظ لا يفيد الا الزجر عن الفعل
والفساد معناه عدم الاجزاء واحدهما مغاير للاخر واما انه لا يدل عليه بمعناه فلان
الدلالة المعنوية انما تتحقق اذا كان لمسمى الشيء لازم فاللفظ الدال على الشيء دال على اللازم
المسمى بواسطة دلالته على المسمى وها هنا الفساد غير لازم للمنع لانه لا استبعاد
في ان يقول الشارع لا تصل في الثوب المغصوب وان صليت فيه جعلت صلوتك ولا تذبح
الشاة بالسكين المغصوب ولو ذبحت به حلت ذبيحتك واذا لم تحصل الملازمة
انتفت الدلالة المعنوية **الثاني** لو اقتضى النهي الفساد لكان انما يقتضي النهي
بمعنى الفساد لكن التبيين للامر كذلك بدليل النهي عن الصلوة في الاوقات المكروهة
والوضوء بالماء المغصوب مع صحتهما **والجواب** قوله لم لا يجوز ان يكون الاتيان بالمنهي عنه
سببا للخروج عن العهدة **قلنا** لانه اذا اتى بالمامور به بقي الطلب كما كان فيجب
الاتيان به والا لزم العقاب بالدليل المذكور **وقوله** الصلوة في الثوب المغصوب
منهي عنها ان الاتيان بها يقتضي الخروج عن العهدة **قلنا** الدليل الذي ذكرناه يقتضي ان لا يخرج
الانسان عن عهدة الامر الا بالفعل المامور به لكن قد يترك العمل بهذا الدليل في بعض الصور
لمعارض والفرق ان مماسة بدن الانسان للثوب ليست جزءا من ماهية الصلوة
ولا معتبرة في شيء من اجزائها واذا كان كذلك كان اتيانا بعين الصلوة المامور بها من غير خلل
في ماهيتها اصلا اقصى ما في الباب انه اتى مع ذلك بفعل اخر محرم لكن ذلك لا يقدح في الخروج
عن العهدة **واما المعارضة الاولى** فالجواب عنها ان النهي دل على ان المنهي عنه مغاير للمامور به
والنهي دل على الخروج عن عهدة الامر لا يحصل الا بالاتيان بالمامور به فيحصل من مجموع
هاتين المقدمتين ان الاتيان بالمنهي عنه لا يقتضي الخروج عن العهدة **واما المعارضة**
الثانية فنقول لا نسلم ان النهي في الصورة التي ذكرتموها يتعلق بنفس ما يتعلق به الامر بل
بالمجاور وحيث حصل بالدليل ان الفعل الماتي به عين الفعل المنهي عنه فلا نسلم انه لا يفيد
الفساد **اما المعاملات** فالمراد من قوله هذا البيع فاسد انه لا يفيد الملك فنقول

لو دل النهي على عدم الملك لدل عليه اما بلفظه او بمعناه ولا يدل عليه بلفظه لان لفظ النهي
لا يدل الا على الزجر ولا يدل عليه بمعناه ايضا لانه لا استبعاد في ان يقول الشارع نهيتك
عن هذا البيع ولكن ان اتيت به حصل الملك كالطلاق في زمان الحيض والبيع وقت
النداء واذا ثبت ان النهي لا يدل على الفساد لا بلفظه ولا بمعناه وجب ان لا يدل عليه اصلا
فان قيل هذا اشكل بالنهي في باب العبادات فانه يدل على الفساد مع ما ذكرتم قلنا
انه لا يدل عليه بمعناه وبيانه من وجهين الاول ان فعل المنهي عنه معصية والملك
نعمة والمعصية تناسب المنع من النعمة واذا ثبتت المناسبة فمحل الاعتبار لجميع
المناهي الفاسدة الثاني ان النهي عنه لا يجوز ان يكون منشأ للمصلحة الخالصة او
الراجحة والا لكان النهي منعا عن المصلحة الخالصة او الراجحة وانه لا يجوز بل لاحد امور
ثلاثة وهو ان يكون منشأ للمفسدة الخالصة او الراجحة او المساوية وعلى التقادير
الاولى وجب الحكم بالفساد لانه اذا لم يفد الحكم اصلا كان عبثا والعاقل لا يرغب
في العبث ظاهرا فلا يقدم عليه فكان القول بالفساد سعيا في اعدام تلك المفسدة
وعلى التقدير الثالث وهو المساوي كان الفعل عبثا والاشتغال بالعبث محذور عند
العقلاء والقول بالفساد يفضي الى دفع هذا المحذور فوجب القول به سلمنا ان ما ذكرتم يدل
على قولكم لكنه معارض بالنص والاجماع والمعقول اما النص فقوله عليه السلام من ادخل
في ديننا ما ليس منه فهو مردود والمنهي عنه ليس من الدين فيكون مردودا ولو كان
سببا للحكم لما كان مردودا واما الاجماع فانهم رجعوا الى القول بفساد الربوا وفساد
نكاح المتعة الى النهي واما المعقول فمن وجهين الاول ان النهي نقيض الامر لكن الامر
يدل على الاجزاء فالنهي يدل على الفساد الثاني ان النهي يدل على مفسدة خالصة
او راجحة والقول بالفساد سعي في اعدام تلك المفسدة فوجب ان لا يكون مشروعا
قياسا على جميع المناهي الفاسدة والجواب عن قوله ينتقض بالنهي في العبادات
قلنا المراد من الفساد في العبادات انها غير مجزية والمراد منه في باب
المعاملات انها لا تفيد شيئا من الاحكام واذا اختلفت المعاني لم يتوجه اجراؤها
نقضا على الآخر قوله الملك نعمة فالحرام معصية قلنا الكلام عليه
وعلى الوجه الثاني مذكور في الخلافيات اما الحديث فنقول الطلاق في زمان الحيض
يوصف بامرين احدهما انه غير مطابق لامر الله تعالى والثاني انه سبب للبينونة
اما الاول فالقول به ادخال في الدين ما ليس منه فلا جرم كان ردا واما الثاني فلم قلت
انه ليس من الدين حتى يلزم ان يكون ردا فان هذا عين النزاع واما الاجماع فلا نسلم
ان الصحابة رجعوا في فساد الربوا والمتعة الى مجرد النهي بل لعلهم حكموا بذلك لقرائن
المنهيات بالصحة وعند ذلك لا بد ان يكون احد الحكمين لاجل القرينة وعليكم الترجيح
ثم هو معنا لانا لو قلنا النهي يدل على الفساد لكان الحكم بعدم الفساد في بعض الصور تركا

للظاهر اما لو قلنا انه لا يقتضي الفساد كان اثبات الفساد في بعض الصور لدليل منفصل
لا يكون تركا للظاهر فكان ما قلناه اولى قوله الامر دل على الاجزاء فوجب ان يدل النهي على
الفساد قلنا هذا غير لازم لامكان اشتراك المتضادات في بعض اللوازم ولو سلمنا ذلك
لكن الامر لما دل على الاجزاء وجب ان لا يدل النهي عليه لا ان يدل النهي على الفساد

المسألة الخامسة في النهي عن الشيء هل يدل على صحة المنهي عنه الذين قالوا ان النهي
عن التصرفات لا يدل على الفساد اختلفوا في انه هل يدل على الصحة فنقل عن ابي حنيفة
ومحمد بن الحسن رضي الله عنهما انه يدل على الصحة والاكثرون احتجوا بان النهي عن الربوا على انعقاده
فاسدا ولو ان نذر صوم يوم العيد واصحابنا انكروا ذلك لقوله عليه السلام دعي
الصلوة ايام اقرائك وروي انه عليه السلام نهى عن بيع المضامين والملاقيح فالنهي في هذه
الصور منفك عن الصحة احتجوا بان النهي عن غير المقدور عبث والعبث لا يليق بالحكيم
فلا يجوز ان يقال للاعمى لا تبصر وللزمن لا تطر والجواب عن المنقوض بالمناهي المذكورة
ثم نقول لم لا يجوز حمل النهي على النسخ كما اذا قال الموكل للوكيل لا تبع هذا فانه وان
كان هذا نهيا في الصيغة لكنه نسخ في الحقيقة سلمنا انه نهي لكن متعلقه هو البيع اللغوي
وذلك ممكن الوجود ولم قلت ان المسمى الشرعي ممكن الوجود

المسألة السادسة المطلوب عندنا بالنهي فعل ضد المنهي عنه وعند ابي هاشم نفس ان لا يفعل المنهي عنه لنا ان
النهي تكليف والتكليف انما يرد بما يكون مقدورا للمكلف والعدم الاصلي يمتنع ان
يكون مقدورا للمكلف لان القدرة لا بد لها من اثر والعدم نفي محض فيمتنع اسناده الى
القدرة لان الحاصل لا يمكن تحصيله ثانيا واذا ثبت ان متعلق التكليف ليس هو العدم ثبت
انه امر وجودي ينافي المنهي عنه وهو الضد واحتج المخالف بان من دعاه الداعي
الى الزنا فانه لم يفعله فالعقلاء يمدحونه على انه لم يزن من غير ان يخطر ببالهم فعل ضد الزنا
فعلمنا ان هذا العدم يصح ان يكون متعلق التكليف والجواب انهم لا يمدحونه على ما
لا يكون في وسعه والعدم الاصلي يمتنع ان يكون في وسعه على ما تقدم بل انما يمدحونه
على امتناعه من ذلك الفعل وذلك الامتناع امر وجودي لا محالة وهو فعل ضد الزنا فان قلت
انه كما يمكنه فعل الزنا فكذلك يمكنه ان يترك ذلك الفعل على عدمه الاصلي الا يعني بعدم
الفعل امر مقدور له فيتناوله التكليف قلت المفهوم من قولنا تركه على ذلك العدم
الاصلي وما يعني عنه اما ان يكون محض العدم او لا يكون فان كان محض العدم لم يكن متعلق
قدرته فاستحال ان يتناوله التكليف وان لم يكن محض العدم كان امرا وجوديا وهو
المطلوب

المسألة السابعة النهي عن الاشياء اما ان يكون نهيا عنها على الجمع او
عن الجمع او نهيا عنها على البدل او عن البدل اما النهي عنها على الجمع فهو ان يقول الناهي
للمخاطب لا تفعل هذا ولا هذا فيكون ذلك موجبا للخلو عنها اجمع ثم تلك الاشياء التي
اوجبت الخلو عنها ان كان الخلو عنها ممكنا فلا نسلم جواز النهي وان لم يكن كذلك كان ذلك

النهي جايز عند من يجوز تكليف ما لا يطاق . واما النهي عن الجمع بين الاشيا فهو مثل ان يقال
لا تجمع بين هذا وهذا ثم تلك الاشيا ان امكن الجمع بينها فلا كلام في جواز ذلك النهي والا لم يجز
عند من لا يجوز تكليف ما لا يطاق لانه يستحيل ان يخرج عن الجمع بينها وهو جايز عند الصعود
. واما النهي عن الاشيا على البدل فهو ان يقال للانسان لا تفعل هذا ان فعلت ذاك ولا تفعل
ذاك ان فعلت هذا وذلك بان يكون كل واحد منهما مفسدة عند وجود الاخر وهذا يرجع
الى النهي عن الجمع بينهما . واما النهي عن البدل فيفهم منه شيئان احدها ان ينهى الانسان
ان يفعل شيئا ويجعله بدلا عن غيره وذلك يرجع الى النهي عن ان يقصد به البدل وذلك غير ممتنع
والاخر ان ينهى ان يفعل احدهما دون الاخر لكن يجمع بينهما وهذا النهي جايز ان امكن
الجمع وغير جايز ان تعذر على قول من لا يجوز تكليف ما لا يطاق والله اعلم وهذا اخر الكلام
في الاوامر والنواهي

الكلام في العموم والخصوص

وهو مرتب على اربعة اقسام

القسم الاول في العموم وهو مرتب على شطرين

الشطر الاول في الفاظ العموم

المسئلة الاولى في العام وهو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب
وضع واحد كقولنا الرجال فانه مستغرق لجميع ما يصلح له ولا تدخل عليه النكرات
كقولهم رجل لانه يصلح لكل واحد من رجال الدنيا ولا يستغرقهم ولا التثنية ولا الجمع
لان لفظ رجلين ورجال يصلح لكل اثنين وثلاثة ولا يفيدان الاستغراق ولا الفاظ العدد
كقولنا خمسة لانه صالح لكل خمسة ولا يستغرقه وقولنا بحسب وضع واحد احتراز عن
اللفظ المشترك والذي له حقيقة ومجاز فان عمومه لا يقتضي ان يتناول مفهوميه معا
وقيل ايضا في حده انه اللفظ الدال على شيئين فصاعدا من غير حصر واحترزنا
باللفظ عن المعاني العامة وعن الالفاظ المركبة وبقولنا الدال عن الجمع المنكر فانه
يتناول جميع الاعداد على وجه الصلاحية لا على وجه الدلالة وبقولنا على شيئين
عن المطلق في الاثبات وبقولنا من غير حصر عن اسما الاعداد

المسئلة الثانية المفيد للعموم اما ان يفيده لغة او عرفا او عقلا اما الذي يفيده لغة فاما ان يفيده على الجمع
او على البدل والذي يفيده على الجمع فاما ان يفيده لكونه اسما موضوعا للعموم او لانه
اقترن به ما اوجب عمومه والموضوع للعموم على ثلاثة اقسام الاول ما يتناول
العالمين وغيرهم وهو لفظ اي في الاستفهام والمجازاة تقول اي رجل واي ثوب
واي جسم في الاستفهام والمجازاة وكذا لفظ كل وجميع والثاني ما يتناول العالمين فقط
وهو من في المجازاة والاستفهام الثالث ما يتناول غير العالمين وهو قسمان
احدها ما يتناول كل ما ليس من العالمين وهو صيغة ما وقيل انه يتناول العالمين
ايضا كقوله ولا انتم عابدون ما اعبد وثانيها ما يتناول بعض ما ليس من العالمين
وهو صيغة متى فانها مختصة بالزمان واين وحيث فانهما مختصان بالمكان
واما الاسم الذي يفيد العموم لاجل انه دخل عليه ما جعله كذلك فهو اما في الثبوت
او في العدم اما الثبوت فضربان لام الجنس الداخلة على الجمع كقولك الرجال والاضافة
كقولك ضربت عبيدي واما العدم فكالنكرة في النفي اما الذي يفيد العموم على البدل
فاسما النكرات على اختلاف مراتبها في العموم والخصوص واما القسم الثاني وهو الذي
يفيد العموم عرفا كقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فانه ينقل في العرف لتحريم جميع
وجوه الاستمتاع واما القسم الثالث فهو الذي يفيد العموم عقلا فامور ثلاثة
احدها ان يكون اللفظ مفيدا للحكم ولعلته فيقتضي ثبوت الحكم اينما وجدت العلة والثاني
ان يكون المفيد للعموم ما يرجع الى سؤال السائل كما اذا سئل النبي عليه السلم عمن افطر
فيقول عليه الكفارة فيعلم انه يعم كل مفطر والثالث دليل الخطاب عند من يقول به كقوله
عليه السلم في سائمة الغنم زكوة فانه يدل على انه لا زكوة في كل ما ليس بسائمة

المسئلة الثالثة في الفرق بين المطلق والعام اعلم ان كل شي فله حقيقة وكل امر يكون المفهوم منه
مغايرا للمفهوم من تلك الحقيقة كان لا محالة امرا اخر سوى تلك الحقيقة سواء كان ذلك المغاير
لازما لتلك الحقيقة او مفارقا وسواء كان سلبا او ايجابا فالانسان من حيث هو انسان
ليس الا انه انسان فاما انه واحد او لا واحد او كثير او لا كثير فكل ذلك مفهومات منفصلة
عن الانسان من حيث انه انسان وان كنا نقطع بان مفهوم الانسان لا ينفك عن كونه
واحدا او لا واحدا واذا عرفت ذلك فنقول اللفظ الدال على الحقيقة من حيث انها هي هي
من غير ان يكون فيها دلالة على شي من قيود تلك الحقيقة سلبا كان ذلك القيد او ايجابا فهو
المطلق واما اللفظ الدال على تلك الحقيقة مع قيد الكثرة فان كانت الكثرة كثرة
معينة بحيث لا يتناول ما زاد عليها فهو اسم العدد وان لم تكن الكثرة كثرة معينة
فهو العام وبهذا التحقيق ظهر خطا من قال المطلق هو الدال على واحد لا بعينه
فان كونه واحدا وغير معين قيدان زايدان على الماهية

المسئلة الرابعة اختلف الناس في صيغ كل وجميع وفي اي وما ومن في المجازاة والاستفهام فذهبت
المعتزلة وجماعة من الفقها الى انها للعموم فقط وهو المختار وانكرت الواقفية
ذلك وهم فريقان فالاكثرون ذهبوا الى انها مشتركة بين العموم والخصوص والاقلون
قالوا لا ندري انها حقيقة في العموم فقط او الخصوص فقط او الاشتراك والكلام
في هذه المسئلة مرتب على فصول فصل الاول في ان من وما واي في معرض الاستفهام
للعموم فنقول هذه الصيغ اما ان تكون للعموم فقط او الخصوص فقط او لهما على
سبيل الاشتراك او لا لواحد منهما والكل باطل الا الاول اما انه لا يجوز ان يقال انها موضوعة
للخصوص فقط فلانه لو كان كذلك لما حسن من المجيب ان يذكر كل العقلا
لان الجواب يجب ان يكون مطابقا للسؤال لكن لا نزاع في حسن ذلك واما انه لا يجوز ان
يقال بالاشتراك فلانه لو كان كذلك لما حسن الجواب الا بعد الاستفهام عن جميع الاقسام
الممكنة مثل انه اذا قال من عندك فلا بد وان يقول اتسالني عن الرجال او النسا فاذا قال

عن الرجال والابد ان يقول سائلتني عن العرب او العجم فاذا قال عن العرب فلا بد وان يقول سائلتني عن ربيعة او مضر وهلم جرا الى ان يأتي على جميع التقسيمات الممكنة وذلك لان اللفظ اما ان يقال انه مشترك بين الاستغراق وبين قرينة معينة في الخصوص او بين الاستغراق وبين جميع المراتب الممكنة من الخصوص والاول باطل لان احد الامرين لازم وهو وجوب الاستفهام عن كل تلك الاقسام لان الجواب لا بد وان يكون مطابقا للسؤال فاذا كان السؤال محتملا لامور كثيرة فلو اجاب قبل ان يعرفها عنه وقع السؤال لاحتمل ان لا يكون الجواب مطابقا للسؤال وذلك غير جائز وقد ثبت انه لو صح الاشتراك لوجبت هذه الاستفهامات لكنها غير واجبة **اما اولا** فلانه لا عام الا وتحته عام اخر واذا كان كذلك كانت التقسيمات الممكنة غير متناهية والسؤال عنها على سبيل التفصيل محال **واما ثانيا** فلانا نعلم بالضرورة من عادة اهل اللسان انهم يستقبحون مثل هذه الاستفهامات واما انه لا يجوز ان يكون هذه الصيغة غير موضوعة للعموم ولا للخصوص فمتفق عليه فبطلت هذه الثلاثة ولم يبق الا القسم الاول وهو الحق **فان قيل** لا نسلم انها غير موضوعة للخصوص **قوله** لو كان كذلك لما حسن الجواب بذكر الكل **قلنا** متى اذا وجدت مع اللفظ قرينة تجعلها للعموم او اذا لم توجد الاول ممنوع والثاني مسلم فانه لم لا يجوز ان يكون هذه الصيغة موضوعة للخصوص الا انه قد يقترن بها من القرائن ما يصير المجموع للعموم لجواز ان يكون حكم المركب مخالفا لحكم المفرد سلمنا ذلك فلم لا يكون مشتركا **قوله** لو كان كذلك لوجبت الاستفهامات **قلنا** لم لا يجوز ان يقال هذه اللفظة لا تنفك عن قرينة دالة على المراد بعينه فلا جرم لا يحتاج الى تلك الاستفهامات سلمنا امكان خلوه عن تلك القرائن لكن متى يقبح الجواب بذكر الكل اذا كان ذكر الكل مفيدا لما هو المطلوب بالسؤال على كل التقديرات ام اذا لم يكن الاول ممنوع والثاني مسلم فانه ان كان السؤال امانا يكون قد وقع عن الكل او عن البعض فان وقع عن الكل كان ذكره هو الواجب وان وقع عن البعض فذكر الكل يأتي على ذلك البعض فيكون ذكر الكل مفيدا لحصول المقصود على كل التقديرات وذكر البعض ليس كذلك فكان ذكر الكل اولى سلمنا ان الاشتراك يوجب تلك الاستفهامات لكن لا نسلم انها لا تحسن لا نزاع انه اذا قيل من عندك حسن منه ان يقول امن الرجال تسألني او من النساء ومن الاحرار او من العبيد غايته ما في الباب ان يقال الاستفهام عن كل الاقسام الممكنة غير جائز لكنا نقول ليس الاستدلال بقبح بعض تلك الاستفهامات على عدم الاشتراك اولى من الاستدلال بحسن بعضها على الاشتراك وعليكم الترجيح سلمنا ما ذكرتم يدل على قولكم لكنه معارض بان هذه الصيغة لو كانت للعموم لما [illegible] الجواب الا بقوله لا او نعم لان قولك من عندك

تقديره أكل الناس عندك ومعلوم انه لا يجاب الا بلا او بنعم فكذا ما قلناه **والجواب** قوله الصيغة وان كانت حقيقة في الخصوص لكن لم لا يجوز ان يقترن بها ما يصير المجموع للعموم **قلنا** لثلاثة اوجه **الاول** ان هذا يقتضي انه لو لم توجد تلك القرينة ان لا يحسن الجواب بذكر الكل ونحن نعلم بالضرورة من عادة اهل اللغة حسن ذكر سواء وجدت قرينة اخرى او لم توجد **الثاني** ان هذه القرينة لا بد وان تكون معلومة للسامع والمجيب معا لانه يستحيل ان تكون القرينة طريقا الى العلم بكون هذه الصيغة للعموم مع انا لا نعرف تلك القرينة ثم تلك القرينة اما ان تكون لفظا او غير لفظ والاول باطل لانه اذا قيل لنا من عندك حسن منا ان نجيب بذكر كل من عندنا وان لم نسمع من السائل لفظة اخرى والثاني ايضا باطل لانا لا نعقل عنهما امرا اخر وراء اللفظ يدل على مقصود المتكلم الا الاشارة وما يجري مجراها من تحريك العين والرأس وغيرهما فكل ذلك مما لا يطلع للاعمى عليه مع انه يحسن منه الجواب بذكر الكل **الثالث** انه لو كتب الينا ببعض من عندك حسن منه الجواب بذكر الكل مع انه لم يوجد في الكتبة شيء من القرائن فبهذه الوجوه خرج الجواب ايضا عن قوله انما لم يحسن الاستفهام عن جميع الاقسام لان اللفظ لا ينفك عن القرينة الدالة وايضا فقد انعقد الاجماع على ان اللفظ المشترك يجوز خلوه عن جميع القرائن المعينة **قوله** انما يحسن الجواب بذكر الكل لان المقصود حاصل من الكل على كل التقديرات **قلنا** يلزم منه لو قال من عندك من الرجال ان يحسن منه ذكر النساء مع الرجال لان تخصيص الرجال بالسؤال عنهم لا يدل على انه لا حاجة به الى السؤال عن النساء فلما لم يحسن هذا فكذا فيما ذكرتموه وايضا فكما انه يحتمل ان يكون غرضه من السؤال ذكر الكل امكن ان يكون غرضه السؤال عن البعض مع السكوت عن الباقين **قوله** قد يحسن الاستفهام عن بعض الاقسام فليس الاستدلال بقبح البعض على نفي الاشتراك اولى من الاستدلال بحسن البعض على ثبوت الاشتراك **قلنا** قد ذكرنا انه ليس في الامة احد يقول بان هذه الصيغة مخصوصة ببعض المراتب الخصوص دون البعض فلو كانت حقيقة في الخصوص لكانت [illegible] في كل مراتب الخصوص ولو كان كذلك لوجب الاستفهام عن كل تلك المراتب [illegible] [illegible] فاما حسن بعض الاستفهامات فلا يدل على وضع الاشتراك [illegible] ان الاستفهام قد يراد سوى الاشتراك **قوله** لو كانت هذه الصيغة [illegible] حسن الجواب الا بلا او بنعم **قلنا** لا نسلم وذلك لان السؤال [illegible] [illegible] فيكون جوابه بلا او بنعم [illegible] وقع عن المقصود بقوله من [illegible] [illegible] من عندك من الاشخاص لا يستحق الا بذكره [illegible] معلوم انه [illegible] الجواب [illegible] هذا السؤال بلا او بنعم

الفصل الثاني [illegible] الصيغة من [illegible] المجاز [illegible] العموم ويدل عليه [illegible] بالله اوجه **الاول** انه قوله من دخل داري فاكرمه لو كان مشتركا بين الخصوص والاستغراق

لما حسن من المخاطب ان يجيب على موجب الامر الا عند الاستفهام عن جميع الاقسام الممكنة
لكنه حسن فدل على عدم الاشتراك وتقريره ما تقدم في الفصل الاول **الوجه الثاني** انه اذا
قال من دخل داري فاكرمه حسن منه استثناء كل واحد من العقلاء منه والعلم بحسن ذلك
من عادة اهل اللغة ضروري والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه وذلك
لا نزاع في ان المستثنى من الجنس لا بد ان يصح دخوله تحت المستثنى منه فاما انه لا بد مع
الصحة الوجوب او يعتبر الاول اما طلوع الاول فلانه لا فرق بين الاستثناء من الجمع المنكر كقوله
جائني فقهاء الا زيدا وبين الاستثناء من الجمع المعرف كقوله جائني الفقهاء الا زيدا في صحة
دخول زيد في الخطابين لكن الفرق بينهما معلوم بالضرورة من عادة العرب فعلمنا ان
الاستثناء عن الجمع المعرف يقتضي اخراج ما لولاه لوجب دخوله تحت اللفظ وهو المطلوب

ص

فان قيل يستقيم لبيانكم بامور ثلاثة **احدها** جموع القلة كالافعال والافعلة والافعل وجمع
السلامة فانه للقلة عند سيبويه مع انه يصح استثناء كل واحد من افراد ذلك الجنس
عنها **والثاني** انه يصح ان يقال اصحب جماعة من الفقهاء الا زيدا ومعلوم ان ذلك المستثنى لا يجب
ان يكون داخلا تحت ذلك المنكر **الثالث** انه يصح ان يقال صل الا اليوم الفلاني ولو كان
الاستثناء يقتضي اخراج ما لولاه لدخل لكان الامر مقتضاه الفعل في كل الازمنة وكان
الامر يفيد التكرار والفور وانتم لا تقولون بهما سلمنا سلامته عن النقض لكن لا نسلم
ان قوله من دخل داري اكرمه يحسن استثناء كل واحد من العقلاء منه فانه لا يصح ان
يستثنى منه الملائكة والجن واللصوص ولا يصح ان يقال الا ملك الهند وملك الصين
سلمنا حسن ذلك لكن لم قلت انه يدل على العموم **قوله** المستثنى يجب صحة دخوله تحت المستثنى منه
فاما ان يكون الوجوب مع هذه الصحة او لا يكون **قلنا** لا نسلم ان المستثنى تجب صحة
دخوله تحت المستثنى منه فان استثناء الشيء عن غير جنسه جائز سلمناه لكن لم قلتم
انه لا بد من الوجوب **قوله** لو اكتفى بالصحة لم يبق فرق بين الاستثناء من الجمع المنكر
وبين الاستثناء من الجمع المعرف **قلنا** هب انه لا بد من فرق لكن لا نسلم انه لا فرق الا ما ذكرتموه
سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على الوجوب لكن معنا ما يدل على ان الصحة كافية وذلك من وجهين
الاول ان الصحة اعم من الوجوب فيكون حمل اللفظ على الصحة حملا له على ما هو اعم فائدة
الثاني ان القائل اذا قال اقتل الكفرة او اكرم جماعة من العلماء واحمل فرقة من الكفار حسن ان
يستثني كل واحد من العلماء والكفار فيقول الا زيدا وعمرا ولو كان الاستثناء يخرج من الكلام
ما لولاه لوجب دخوله فيه لوجب ان يكون اللفظ المنكر للاستغراق سلمنا ان ما ذكرتموه
يقتضي ان يكون صيغة من للعموم لكن لم يجب ان يكون الامر كذلك بيانه ان الاستدلال بالوجه
المذكور مبني على النسخة انما يصح لو ثبت انه لا تجوز المناقضة على واضع اللغة اذ لو
جازت المناقضة عليه جاز ان يقال انهم وان حكموا بها لكن يقصدوا العموم وجاز
عليهم ان يحكموا ان صيغة من للعموم ولكنهم لعلهم لم يحكموا بها لانهم لم يحترزوا عن

المناقضة بل لو ثبت ان اللغات توقيفية اندفع هذا السؤال سلمنا ان صحة الاستثناء من
هذه الصيغ دالة على انها للعموم لكنها تدل على انها ليست للعموم من وجه اخر وذلك
لانها لو كانت للعموم لكانت الاستثناء نقضا على ما سيأتي تقريره ان شاء الله تعالى
والجواب اما النقض بجموع القلة فلا نسلم انه يحسن استثناء اي عدد شئنا منه
مثلا لا يجوز ان يقال اكلت الا رغيفا الا الف رغيف وتوافقنا على انه يحسن استثناء اي
عدد شئنا من صيغة من في المجازاة مثلا بقوله من دخل داري اكرمته الا اهل
البلدة الفلانية **قوله** يستقيم بقوله اصحب جماعة من الفقهاء الا زيدا **قلنا** هب ان الاستثناء
من الجمع المنكر يخرج من الكلام ما لولاه لصح دخوله فيه فلم قلت ان في ساير الصور كذلك
قوله يلزم ان يكون صيغة الامر للتكرار **قلنا** لم لا يجوز ان يكون اقتران الاستثناء بلفظ
الامر قرينة دالة على دلالة الامر على التكرار **قوله** لا يحسن استثناء الملائكة واللصوص
وملك الهند والصين **قلنا** لان المقصود من الاستثناء خروج المستثنى من الخطاب فمن
علم من دون الاستثناء خروج هذه الاشياء من الخطاب فهذا النوع يعلم خروجها منه لم يحسن
الاستثناء الا ترى انه لو كان الخطاب صادرا عن الله تعالى يحسن منه تعالى هذا الاستثناء
مثل ان يقول اي اطعم من خلقت الا الملائكة وانظر بعين رحمتي الى جميع خلقي
الا الملوك المتكبرين **قوله** لم قلت انه يجب صحة دخول المستثنى تحت المستثنى منه
قلنا لان الاجماع منعقد على ذكر في استثناء الشيء من جنسه فلا استرجح جواز الاستثناء
من غير الجنس علينا ولان الاستثناء مشتق من الثني وهو الصرف وانما يحتاج الى الصرف
لو كان بحيث لولا الصارف لدخل **قوله** لم قلت انه لا فرق بين الاستثناء من الجمع المنكر
وبين الجمع المعرف الا ما ذكرت **قلنا** لان الجمع المنكر هو الذي يدل على جمع يصلح ان
يشار لكل واحد واحد من الاشخاص فلو كان الجمع المعرف كذلك لم يبق بين الامرين فرق فحينئذ
لا يبقى بين الاستثناء من الجمعين فرق **قوله** حمل الاستثناء على الصحة اولى لكونها اعم فائدة
قلنا يعارضه ان حمله على الوجوب اولى لان الصحة جزء من الوجوب فلو حملناه على الوجوب
كنا قد افدنا به الصحة والوجوب معا ولو حملناه على الصحة وحدها لم نفد به الوجوب
اصلا والجمع بين الدليلين بقدر الامكان واجب **قوله** الاستثناء من الجمع المنكر ليس الا لرفع
الصحة **قلنا** هب انه كذلك فلم قلت ان حكم الاستثناء عن صيغة من وما في المجازاة كذلك
قوله لم قلت ان المناقضة على الواضع لا تجوز **قلنا** لان الاصل عدم المناقضة على
العقلاء لا سيما وقد قرر الله تعالى ذلك الوضع **قوله** لو كانت الصيغة للعموم لكان
الاستثناء نقضا **قلنا** سيجيء الجواب ان شاء الله تعالى وهذا انتهى ما يمكن تحصيله في تقرير
هذه الطريقة **الثالث** لما انزل الله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم
قال ابن الزبعرى لاخصمن محمدا ثم اتى النبي عليه السلام وقال يا محمد اليس قد عبدت الملائكة
اليس قد عبد عيسى فتمسك بعموم اللفظ ولم ينكر النبي عليه السلام ذلك حتى نزل قوله تعالى

ان الولد يسقفه لهم هنا الحسن فان قلت السؤال كان خطأ لان ما لا يتناول العقلاء قلت
لا نسلم لقوله تعالى والسماء وما بناها والارض وما طحاها ونفس وما سواها والله اعلم

الفصل الثالث في ان صيغة كل وجميع يفيدان الاستغراق ويدل عليه وجوه

الاول ان قوله جاءني كل فقيه في البلد يناقضه قوله ما جاءني كل فقيه في البلد ولذلك
يستعمل كل واحد منهما في تكذيب الاخر والتناقض لا يتحقق الا اذا افاد الكل الاستغراق
لان النفي عن الكل لا يناقض الثبوت في البعض الثاني ان صيغة الكل مقابلة في اللفظ
لصيغة البعض ولولا ان صيغة الكل غير محتملة للبعض والا لما كانت مقابلة لها الثالث
ان الرجل اذا قال ضربت كل من في الدار وعلم ان في الدار عشرة ولم يعرف سوى هذا
اللفظ اعتراه انه يعرف ان في الدار اباه او غيره ممن يغلب على الظن انه لا يضربه بل
جوزوا ان يضربهم كلهم فان لا يسبق الى فهمه الا الاستغراق ولو كان لفظ الكل مشتركا
بين الكل والبعض لما كان كذلك لان لفظ المشترك لما كان بالنسبة الى المفهومين على
السوية امتنع ان يكون تبادر الفهم الى الواحد منهما اقوى منه الى الاخر الرابع
ان يتمسك بسقوط الاعتراض عن المطيع وتوجهه على العاصي اما الاول فهو ان السيد
اذا قال لعبده من دخل اليوم داري فاعطه رغيفا فلو اعطى كل داخل لم يكن للسيد
ان يعترض عليه حتى انه اذا اعطى رجلا قصيرا فقال له لم اعطيته مع اني اردت الطوال
فللعبد ان يقول ما امرتني باعطاء الطوال وانما امرتني باعطاء من دخل الدار
وهذا قد دخل فكل عاقل سمع هذا الكلام ورأى اعتراض السيد ساقطا وعذر
العبد متوجها واما الثاني فهو ان العبد لو اعطى الكل الا واحدا فقال له السيد
لم لم تعطه فقال لانه طويل وكان لفظك عاما فقلت لعلك تريد القصار استوجب
التاديب بهذا الكلام الخامس لو قال اعتقت عبيدي واماي ومات
في الحال ولم يعلم منه امر اخر سوى هذه الالفاظ حكم بعتق كل عبيده واماءه ولو
قال غانم حر وله عبدان اسمهما غانم وجب المراجعة والاستفهام فعلمنا عدم
الاشتراك السادس ان اهل اللغة فرقوا بين قولنا جاءني فقهاء وبين قولنا جاءني كل
الفقهاء ولولا دلالة الثاني على الاستغراق والا لما ثبت الفرق السابع معلوم ان
اهل اللغة اذا ارادوا التعبير عن معنى الاستغراق فزعوا الى استعمال لفظ الكل
والجميع ولا يستعملون الجموع المنكرة ولولا ان لفظ الكل والجميع موضوعة للاستغراق
والا لكان استعمالهم هاتين اللفظتين عند ارادتهم للاستغراق كاستعمالهم الجموع
المنكرة فان قلت في جميع هذه المواضع انما حكمنا بالعموم للقرينة قلت كلما
تفرضونه من القرائن امكننا فرض عدمه مع بقاء الاحكام المذكورة وايضا لو قيل
كلام خارج فعل الله ذلك فهاهنا لا قرينة تدل على هذه الاحكام مع ان العموم مفهوم
منه وايضا لو كتبت في كتاب وقال اعملوا باسكانها فانه حكم بالعموم مع عدم القرينة

وايضا الاعمى يفهم العموم من هذه الالفاظ مع انه لا يعرف القرائن المبصرة واما المسموعة
فهي مفقودة فانا فرضنا الكلام فيمن سمع هذه الالفاظ ولم يسمع شيئا اخر الثامن
لما سمع عثمان بن عفان رضي الله عنه قول لبيد: وكل نعيم لا محالة زائل فقال
كذبت فان نعيم اهل الجنة لا يزول فلولا ان قوله افاد العموم والا لم يتوجه عليه التكذيب

الفصل الرابع في ان النكرة في سياق النفي تعم وذلك لوجهين الاول

ان الانسان اذا قال اكلت اليوم شيئا فمن اراد تكذيبه قال ما اكلت اليوم شيئا فذكرهم
هذا النفي عند تكذيب ذكر الاثبات يدل على اتفاقهم على كونه مناقضا له ولو كان
قولهم ما اكلت اليوم شيئا لا يقتضي العموم لم يناقضه لان السلب الجزئي لا يناقض
الايجاب الجزئي وبيانه من كتاب الله تعالى ان اليهود لما قالت ما انزل الله على
بشر من شيء قال تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى وانما اورد الله تعالى
هذا الكلام نقضا لقولهم الثاني لو لم تكن النكرة في سياق النفي للعموم لما كان
قولنا لا اله الا الله نفيا لجميع الالهة سوى الله تعالى تنبيه النكرة في الاثبات
اذا كان خبرا لا يقتضي العموم كقولك جاءني رجل واذا كان امرا فالاكثرون على انه
للعموم كقوله اعتق رقبة والدليل عليه انه يخرج عن عهدة الامر بفعل ايها كانت ولولا
انها للعموم والا لما كان كذلك

الفصل الخامس في شبه منكري العموم احتجوا

بامور اولها العلم بكون هذه الصيغة موضوعة للعموم اما ان يكون ضروريا وهو
باطل والا لوجب اشتراك العقلاء فيه او نظريا وحينئذ لا بد فيه من دليل وذلك الدليل
اما ان يكون عقليا وهو محال لانه لا مجال للعقل في اللغات او نقليا وهو اما ان يكون
متواترا او احادا والمتواتر باطل والا لعرفه الكل والاحاد باطل لانه لا يفيد الا
الظن والمسالة علمية وثانيها ان هذه الالفاظ تستعمل في الاستغراق تارة وفي
الخصوص اخرى وذلك يدل على الاشتراك بيان المقدمة الاولى ان القائل اذا قال
من دخل داري اهنته او اكرمته فانه ربما يريد به العموم واما اذا قال قصدت
العلماء ولقيت الشرفاء فقد يريد به العموم تارة والخصوص اخرى بيان المقدمة
الثانية من وجهين الاول ان الظاهر من استعمال اللفظ في شيء كونه حقيقة فيه
الا ان يدل الدليل القاطع على انهم باستعمالهم فيه متجوزون لانا لو لم نجعل ذلك طريقا
الى كون اللفظ حقيقة في المسمى لتعذر علينا ان نحكم بكون اللفظ حقيقة في معناها
اذ لا طريق الى كون اللفظ حقيقة سوى ذلك الثاني هو ان هذه الالفاظ لو لم تكن حقيقة
في الاستغراق والخصوص لكانت مجازا في احدهما واللفظ لا يستعمل في المجاز الا مع قرينة
وذلك خلاف الاصل وايضا فتلك القرينة اما ان تعرف ضرورة او نظرا والاول باطل والا
لامتنع وقوع الخلاف فيه والثاني ايضا باطل لانا لما نظرنا في ادلة المثبتين لهذه القرينة
لم نجد فيها ما يمكن التعويل عليه وثالثها ان هذه الالفاظ لو كانت موضوعة للاستغراق

لما حسن ان يستفهم المتكلم به لان الاستفهام طلب الفهم وطلب الفهم عند حصول
الفهم عبث لكن من المعلوم انه يقال ضربت كل من في الدار انه يحسن ان يقال اضربتهم
بالكلية وان يقال اضربت اباك وهو فيهم ورابعها انه يحسن تاكيدها عبثا لانه يفيد
غير الفايدة الحاصلة بالموكد وخامسها انه يحسن الاستثنا نقضا وبيانه من وجهين
الاول ان المتكلم قد دل على الاستغراق بان الكلام ثم بالاستثنا رجع عن الدلالة
على الكل الى البعض فكان نقضا وجاريا مجرى ان يقال ضربت كل من في الدار ولم اضرب
كل من في الدار الثاني ان لفظة العموم لو كانت موضوعة للاستغراق لجرت لفظة
العموم مع الاستغراق مجرى تعديد الاشخاص واستثنا الواحد منهم بعد ذكرهم في
القبح كما اذا قال ضربت زيدا ضربت عمرا ضربت خالدا ثم يقول الا زيدا فلما لم يكن
كذلك دل حسن الاستثنا على ان هذه الصيغ ليست للاستغراق وسادسها
ان صيغة من وما واي في المجازاة يصح ادخال لفظ الكل عليها تارة والبعض اخرى
فيقول كل من دخل داري فاكرمه وبعض من دخل داري فاكرمه ولو دلت تلك الصيغة
على الاستغراق لكان ادخال الكل عليها تكريرا وادخال البعض نقضا وسابعها
لو كانت لفظة من للاستغراق لما صح جمعها لان الجمع يفيد اكثر مما يفيد الواحد
ومعلوم انه ليس بعد الاستغراق كثرة يفيدها الجمع لكن يصح جمعها كقول
الشاعر اتوا ناري فقلت منون انتم فقالوا الجن قلت عموا ظلاما
والجواب عن الاول لا نسلم انه غير معلوم بالضرورة فانا بعد استقرا اللغات نعلم
بالضرورة ان صيغة كل وجميع ومن وما واي في الاستفهام والمجازاة للعموم سلمناه
لكن لم لا يجوز ان يعرف بالعقل قوله لا مجال للعقل في اللغات قلنا ابتدا او بواسطة
الاستعانة بمقدمات نقلية الاول مسلم والثاني ممنوع فلم قلت انه لم يوجد مقدمات
نقلية يستنتج العقل منها ثبوت الحكم في هذه المسلة سلمناه لم لا يجوز ان يعرف ذلك
بالاحاد قوله المسلة قطعية قلنا لا نسلم كيف وقد بينا ان القطع لا يوجد في اللغات
الا نادرا وعن الثاني لا نزاع في ان هذه الالفاظ قد تستعمل في الخصوص لكن لم اذا
ادعيت انه لا يوجد الاستعمال الا اذا كان حقيقة بطل قولكم بالمجاز وان سلمت
انه قد يوجد الاستعمال حيث لا حقيقة فحينئذ يبعد الاستدلال بالاستعمال
على كونه حقيقة فان قيل استدلالكم بالاستعمال مع كون المجاز على خلاف الاصل
على كونه حقيقة قلت فقولكم المجاز خلاف الاصل لا يفيد الا الظن وعندكم المسلة
يقينية وايضا فكما ان المجاز خلاف الاصل فكذلك الاشتراك وقد تقدم في كتاب
اللغات انه اذا وقع التعارض بينهما كان دفع الاشتراك اولى فاما قوله اولا
لو لم يجعل هذا طريقا الى كون اللفظ حقيقة لم يبق لنا اليه طريق اصلا قلنا قد
بينا فساد هذا الطريق فان لم يكن ههنا طريق اخر الى الفرق بين الحقيقة والمجاز وجب

ان يقال انه لا طريق الى ذلك الفرق لان ما ظهر فساده لا يصير حجة لاجل فساد غيره
قوله باسناد ذلك الطريق اما ان يعرف بالضرورة او بالدليل والضرورة باطلة لوقوع
الخلاف والدليل باطل لانا لم نجد في ادلة المخالفين ما يدل عليه قلنا الضروري لا ينكره
الجمع العظيم من العقلا وقد ينكره النفر اليسير ولا نسلم ان الجمع العظيم من اهل اللغة
نازعوا في ان لفظة الكل واخواتها للعموم سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه لم يوجد ما يدل على كونها
مجازا في الخصوص قوله نظرنا في ادلة المخالفين فلم نجد فيها ما يدل على ذلك قلنا عدم
الوجدان لا يدل على عدم الوجود واعلم ان الشريف المرتضى على هذه الطريقة
عول ومن تامل كلامه فيها علم انه في اكثر الامر يدور على المطالبة بالدلالة على كون
هذه الصيغة مجازا في الخصوص مع انه شرع فيها شروع المستدل على كونها
حقيقة في الاستغراق والخصوص وعن الثالث لا نسلم ان حسن الاستفهام لا يكون
الا عند الاشتراك كما الدليل ثم الاكثر يدل على انه قد يكون لغيره وجهان الاول
انه لو كان حسن الاستفهام لاجل الاشتراك لوجب ان لا يحسن الجواب الا بعد الاستفهام
عن جميع الاقسام الممكنة على ما قررناه في الفصل الاول الثاني ان الاستفهام قد
يجاب عنه بذكر ما عنه وقع الاستفهام كما لو قال القايل ضربت القاضي فيقال له
اضربت القاضي فيقول نعم ضربت القاضي ولا شك في حسن هذا الاستفهام في العرف
ثبت بهذين الوجهين ان الاستفهام قد يحسن لا مع الاشتراك ثم نقول الاستفهام
اما ان يقع ممن يجوز عليه السهو او ممن لا يجوز عليه ذلك والاول انما يحسن لوجوه
اربعة اخرى غير الذي ذكروه احدها ان السامع ربما ظن ان المتكلم غير محتفظ
في كلامه او هو كالساهي فيستفهمه ويستثبته حتى ان كان ساهيا زال السهو
فاخبره عن تيقظ ولذلك يحسن ان يجاب عن الاستفهام بعين ما وقع عنه الاستفهام
وثانيها ان يظن السامع لاجل امارة ان المتكلم قد اخبر بكلامه العام عن جماعة
على سبيل المجازفة ويكون السامع شديد العناية بذلك فيدعوه شدة عنايته
الى الاستفهام عن ذلك الشي لكي يعلم المتكلم اهتمام السامع به ولا يتجازف في
الكلام ولهذا قد يقول القايل رايت كل من في الدار فاذا قيل له ارايت زيدا
فيهم فقال نعم زالت التهمة لان اللفظ الخاص اقل احتمالا وربما لم يتحقق رويته
فيدعوه ما راه من اهتمام المستفهم الى ان يقول لا احقق رويته وثالثها ان يستفهم
طلبا لقوة الظن ورابعها ان يوجد هناك قرينة تقتضي تخصيص ذلك العام مثل ان
يقول ضربت كل من في الدار وكان فيها الوزير فيغلب على الظن انه ما ضربه فاذا
حصل التعارض استفهم ليقطع الجواب عنه بلفظ خاص لا يحتمل التخصيص واما ان
وقع ممن لا يجوز عليه السهو فذلك لان دلالة الخاص اقوى من دلالة العام فيطلب
الخاص بعد العام تحصيلا لتلك القوة والجواب عن الرابع من حيث المعارضة

ومن حيث التحقيق اما المعارضة فمن وجوه احدها تأكيد الخصوص كقولهم
جاء زيد نفسه وثانيها تأكيد الفاظ العدد كقوله تعالى تلك عشرة كاملة
وثالثها ان التأكيد تقوية ما كان حاصلا فلو كان الحاصل هو الاشتراك لكان التأكيد
ذلك الاشتراك لا هذا التأكيد فان قلت التأكيد يمنع اللفظ لا حدهما فهو مثل قلت
فهذا لا يكون تأكيدا بل بيانا واما من حيث التحقيق فهو ان المتكلم اما ان يجوز عليه
السهو او لا يجوز فان جاز كان حسن التأكيد لوجوه احدها ان السامع اذا سمع
اللفظ بدون التأكيد جوز مجازفة المتكلم فاذا اكده صار ذلك التجويز ابعد وثانيها
انه ربما حصل هناك ما يقتضي تخصيص العام فاذا اقترن به التأكيد كان احتمال
الخصوص ابعد وثالثها تقوية بعض الفاظ العموم ببعض واما ان لم يجز السهو
على المتكلم لم يكن لهذا التأكيد فائدة الا تقوية الظن والجواب عن الخامس انه منقوض
بالفاظ العدد فانها صريحة في ذلك العدد المخصوص مع انه يطرق اليها الاستثناء لابهام الفرق
بين ما ذكروه من الصور ثم نقول بل مسلم ان الاستثناء اذا اتصل بالكلام صار جزءا
من الكلام لانه لا يستقل بنفسه في الافادة فيجب تعليقه بما تقدم عليه فاذا
علقناه به صار جزءا من الكلام فيصير الجملة شيئا [illegible] واحدا مفيدا فائدة
ارادة ما عدا المستثنى بخلاف قوله ضربت كل من في الدار اضرب كل من في الدار
لا زيدا فهنا كل واحد من الكلامين مستقل بنفسه فلا حاجة به الى تعليقه بما
تقدم عليه واذا لم يتعلق به افاد الاول ضرب جميع من في الدار وافاد الثاني نفي ذلك
فكان نقضا واما الثاني فيبطل الجمع بالجامع ثم الفارق ان الاستثناء اخراج جزء
من كل فاذا قال ضربت زيدا ضربت عمرا الا اليد يصرف قوله الا اليد الى اليد لا الى عمرو
لان اليد الصريح ومنه فكان نقضا بخلاف قوله رايت الكل الا زيدا لان زيدا لان زيدا
جزء من الكل فظهر الفرق والجواب عن السادس ان حكم المفرد يجوز ان يخالف
حكم المركب فيجوز ان يكون شرط افادة لفظة من للعموم انفرادها عن لفظ البعض
فاذا دخل لفظ البعض عليها لم يكن شرط افادتها للعموم حاصلا فلا جرم لم يلزم البعض
والجواب عن السابع ان اهل اللغة اتفقوا على ان ذلك ليس جمعا وانما هو اشباع
الحركة بسبب احرف مذكورة في كتب النحو المسئلة الخامسة لا خلاف في ان
الجمع المعرف بلام الجنس ينصرف الى المعهود لو كان اما اذا لم يكن فهو للاستغراق
خلافا للواقفية والجبائي لنا وجوه الاول ان الانصار لما طلبوا الامامة
احتج عليهم ابو بكر رضي الله عنه بقوله عليه السلام الائمة من قريش والانصار سلموا تلك
الحجة ولو لم يدل الجمع المعرف بلام الجنس على الاستغراق لما صحت تلك الدلالة لان قوله
عليه السلام الائمة من قريش لو كان معناه بعض الائمة من قريش لوجب ان لا ينافي وجود
امام من قوم اخرين اما كون كل الائمة من قريش ينافي كون بعض الائمة من غيرهم فاروى

عن عمر رضي الله عنه انه قال لابي بكر رضي الله عنهما لما هم بقتال مانعي الزكاة اليس قال النبي عليه السلام
امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله احتج عليه بعموم اللفظ ثم لم يقل
ابو بكر ولا احد من الصحابة ان اللفظ لا يفيده بل عدل الى الاستثناء فقال انه قال عليه السلام
الا بحقها وان الزكاة من حقها الثاني ان هذا الجمع يؤكد بما يقتضي الاستغراق
فوجب ان يفيد في اصله الاستغراق اما انه يؤكد بما يقتضي الاستغراق فكقوله
تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون واما انه بعد التأكيد يقتضي الاستغراق
فبالاجماع واما انه متى كان كذلك وجب كون المؤكد في اصله للاستغراق لان هذه
الالفاظ مسماة بالتأكيد اجماعا والتأكيد هو تقوية الحكم الذي كان ثابتا في الاصل
فلو لم يكن الاستغراق حاصلا في الاصل وانما حصل بهذه الالفاظ ابتداء لم يكن تأثير هذه
الالفاظ في تقوية الحكم الاصلي بل في اعطاء حكم جديد فكانت مبينة للمجمل لا مؤكدة
وحيث اجمعوا على انها مؤكدة علمنا ان الصيغة للاستغراق كان حاصلا في الاصل
فان قيل هذا الاستدلال على خلاف النص لان سيبويه نص على ان جمع السلامة
للقلة وما يكون للقلة لا يكون للاستغراق ثم ينتقض بجمع القلة فانه يجوز تأكيده
بهذه المؤكدات وايضا فعند الكوفيين يجوز تأكيد النكرات كقوله صرفت الكرة يوما
اجمعا والنكرة لا تفيد الاستغراق والجواب انه لا بد من التوفيق بين نص سيبويه
وبين ما ذكرناه من الدليل فيصرف قول سيبويه الى جمع السلامة اذا كان منكرا
وما ذكرناه من الدليل الى المعرف وبهذا يجاب عن جمع القلة وكذا تأكيد النكرات
على قول البصريين الثالث الالف واللام اذا دخلا في الاسم صار الاسم معرفة
كذا نقل عن اهل اللغة فيجب صرفه الى ما به تحصل المعرفة عند اطلاقه بالصرف
الى الكل لانه معلوم للمخاطب فاما الصرف الى ما دونه فانه لا يفيد المعرفة
لان بعض الجموع ليس اولى من بعض فكان مجهولا فان قيل اذا افاد جماعة من
هذا الجنس فقد افاد تعريف ذلك الجنس قلنا هذه الفائدة كانت حاصلة بدون
الالف واللام لانه لو قال رايت رجالا افاد تعريف ذلك الجنس وتمييزه عن غيره فدل
على ان الالف واللام فائدة زائدة وما هي الا الاستغراق الرابع انه يصح استثناء
اي واحد كان منه وذلك يفيد العموم على ما تقدم الخامس الجمع المعرف في الكثرة
فوق المنكر لانه يصح انتزاع المنكر من المعرف ولا ينعكس فانه يجوز ان يقال
رجال من الرجال ولا يقال الرجال من رجال ومعلوم بالضرورة ان المنتزع منه اكثر
من المنتزع اذا ثبت هذا فنقول المفهوم من الجمع المعرف اما الكل او ما دونه
والثاني باطل لانه ما من عدد دون الكل الا ويصح انتزاعه من الجمع المعرف وقد عرفت
ان المنتزع منه اكثر فلما بطل ذلك ثبت انه للكل واحتجوا بامور اولها
لو كانت هذه الصيغة للاستغراق لكانت اذا استعملت في العهد لزم اما الاشتراك

او المجاز وهما على خلاف الاصل فوجب ان يفيد الاستغراق البتة **وثانيها** ولكان
قولنا رايت كل الناس او بعض الناس حشوا لان الاول تكرير والثاني نقض **وثالثها**
يقال الجمع للاخير الصاعد مع انه ما جمع الكل والاصل في الكلام الحقيقة
فيكون للالفاظ حقيقة فيها دون الاستغراق فوجب ان لا يكون حقيقة في الاستغراق
دفعا للاشتراك **والجواب** عن الاول ان الالف واللام للتعريف فينصرف الى ما
السامع به اعرف فان كان هناك معهود فالسامع به اعرف فانصرف اليه
وان لم يكن هناك عهد كان السامع اعرف بالكل من البعض لان الكل واحد والبعض
كثير مختلف فانصرف الى الكل وايضا لا نسلم انه يقال اذا اريد به العهد يكون مجازا
لانه لا يحمل عليه الا بقرينة وهي العهد بين المخاطبين وهذا امارة المجاز **وعن
الثاني** ان دخول لفظ الكل والبعض لا يكون تكريرا ولا نقضا بل يكون تاكيدا
او تخصيصا **وعن الثالث** ان ذلك تخصيص بالعرف كما في قوله من دخل داري
اكرمته فانه لا يتناول الملائكة واللصوص **المسئلة السادسة**
الجمع المضاف كقولنا عبيدي يفيد الاستغراق والدليل عليه ما تقدم واما الكناية
فانها تفيد مطلقا عنه والمكنى عنه قد يكون للاستغراق وقد لا يكون فالكناية
عنه ايضا تكون كذلك **المسئلة السابعة** اذا امر جمعا بصيغة الجمع افاد
الاستغراق والدليل ان السيد اذا اشار الى جماعة من غلمانه بقوله قوموا فلو
تخلف عن القيام احد الا يستحق الزجر وذلك يدل على ان اللفظ للشمول ولا يجوز
ان يضاف ذلك الى القرينة لان تلك القرينة ان كانت من لوازم هذه الصيغة فقد حصل
مرادنا والا فلنفرض هذه الصيغة مجردة عنها ويعود الكلام **الشطر الثاني**
من هذا القسم فيما الحق بالعموم وليس منه **المسئلة الاولى** الواحد المعرف بلام
الجنس لا يفيد العموم خلافا للجبائي والفقهاء والمبرد لنا وجوه **الاول** ان الرجل
اذا قال لبست الثوب وشربت الماء لا يتبادر الى الفهم الاستغراق **الثاني** لا يجوز
تاكيده بما يؤكد به الجموع فلا يقال جاءني الرجل كلهم اجمعون **الثالث** لا ينعت بنعت
الجمع فلا يقال جاءني الرجل الفضلاء وتكلم الفقيه العلماء فاما ما يروى من قولهم
اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر فمجاز بدليل انه لا يطرد وايضا الدينار
الصفر ان كان حقيقة فالدينار الاصفر مجاز كما ان الدنانير الصفر لما كان حقيقة
كان الدنانير الاصفر اما خطأ واما مجازا **الرابع** البيع جزء من مفهوم هذا البيع
واحلال هذا البيع يقتضي احلال البيع فلو كان لفظ البيع مقتضيا للعموم لزم من
احلال هذا البيع احلال كل بيع ومعلوم ان ذلك باطل **فان قيل** لم لا يجوز ان يقال
اللفظ المطلق لا يفيد العموم بشرط الفراغ عن لفظ البعض او يقال اللفظ المطلق
وان افاد العموم الا ان لفظ البعض يقتضي خصوصه **قلت** اما الاول فباطل

لان العموم لا دخل له في المانعية واما الثاني فلانه يقتضي التعارض وهو خلاف الاصل
الخامس وهو ان تقريرنا ان الماهية غير ووحدتها غير والاسم المفرد المعرف
لا يفيد الا الماهية وتلك الماهية تتحقق عند وجود فرد من افرادها لان هذا الانسان
مشتمل على الانسان مع قيد كونه هذا فالاتي بهذا الانسان اتى بالانسان والاتي
بالفرد الواحد من تلك الماهية يكفي في العمل بذلك النص فظهر ان هذا اللفظ
لا دلالة له البتة على العموم **احتجوا** بوجوه **احدها** انه يجوز ان يستثنى منه
الاحاد التي يصلح ان يدخل تحته كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا
والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته وذلك يدل على كون هذا
اللفظ عاما **وثانيها** ان الالف واللام للتعريف وليس ذلك لتعريف الماهية فان
ذلك قد حصل باصل الاسم ولا لتعريف واحد بعينه فانه ليس في اللفظ دلالة عليه
اللهم الا في المعهود السابق وكلامنا فيما اذا لم يوجد ذلك ولا لتعريف بعض مراتب
الخصوص فانه ليس بعض تلك المراتب اولى من بعض فلا بد من الصرف الى الكل
وثالثها ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية فقوله تعالى واحل الله البيع
مشعر بانه انما صار حلالا لكونه بيعا وذلك يقتضي ان يعم الحكم لعموم علته **والجواب**
عن الاول ان ذلك الاستثناء مجاز بدليل انه يقبح ان يقال رايت الانسان الا المؤمنين
ولو كان حقيقة لاطرد ويمكن ان يقال الخسر لما لزم كل الناس الا المؤمنين جاز هذا
الاستثناء **وعن الثاني** ان لام الجنس يفيد تعيين الماهية لا تعيين الكلية وقد عرفت
ان نفس الماهية لا تقتضي الكلية **وعن الثالث** ان ذلك اعتبار مغاير للتمسك بنفس
اللفظ ونحن لا ننكر ذلك **المسئلة الثانية** الكلام في الجمع المنكر
متفرع على الكلام في اقل الجمع واختلفوا فيه فمذهب القاضي والاستاذ ابي اسحق
وجمع من الصحابة والتابعين ان اقل الجمع اثنان وقال الشافعي وابو حنيفة رضي الله عنهما
ثلاثة وهو المختار لنا وجوه **الاول** ان اهل اللغة فصلوا بين التثنية والجمع
كما فصلوا بين الواحد والجمع وكما فرقنا بين الواحد والجمع وجب ان نفرق بين التثنية
والجمع **الثاني** ان صيغة الجمع تنعت بالثلاثة فما فوقها وبالعكس يقال جاءني رجال
ثلاثة وثلاثة رجال ولا تنعت بالاثنين ولا يقال رجال اثنان ولا اثنان رجال **الثالث**
ان اهل اللغة فصلوا بين ضمير التثنية وبين ضمير الجمع فقالوا في الاثنين فعلا وفي الثلاثة
فعلوا وفي الامر للاثنين افعلا وللجمع افعلوا **احتجوا** بالقران والخبر
والمعقول اما القران فقوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين والمراد داود وسليمان
صلى الله عليهما وقوله تعالى اذ تسوروا المحراب وكانا اثنين وقوله تعالى خصمان
اختصموا وقوله اذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا لا تخف خصمان وقوله
هذان خصمان اختصموا وقوله تعالى في قصة موسى وهرون انا معكم مستمعون

وبقوله تعالى حكاية عن يعقوب عسى الله ان ياتيني بهم جميعا والمراد يوسف
واخوه وبقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا وبقوله تعالى ان تتوبا
الى الله فقد صغت قلوبكما **واما الخبر** فقوله عليه السلم الاثنان فما فوقهما جماعة
واما المعقول فهو ان معنى الاجتماع حاصل في الاثنين **والجواب**
عن الاول انه تعالى كنى عن المحاكمين مضافا الى كناية عن الحاكم عليهما فان المصدر
قد يضاف الى الفاعل والى المفعول واذا اعتبرنا المتحاكمين مع الحاكم كانوا ثلاثة
واما قوله تعالى اذ تسوروا المحراب مع قوله خصمان فجوابه ان الخصم في
اللغة للواحد والجمع كالضيف يقال هذا خصمي وهو لا خصمي وهذا ضيفي
وهو لا ضيفي قال الله تعالى ان هولاء ضيفي فلا تفضحون وهو الجواب عن التمسك
بقوله تعالى ان هولاء ضيفي **والجواب** عن التمسك بقوله تعالى هذان خصمان
اختصموا وقوله ففزع منهم واما قوله انا معكم مستمعون فالمراد به موسى وهرون
وفرعون وقوله عسى الله ان ياتيني بهم جميعا فالمراد يوسف واخوه مع الاخ
الثالث الذي قال لن ابرح الارض حتى ياذن لي ابي وقوله تعالى وان طائفتان
من المؤمنين اقتتلوا فكل طائفة جمع واما قوله تعالى فقد صغت قلوبكما
فجوابه انه يطلق اسم القلب على الميل الموجود في القلب يقال للمنافق
انه ذو لسانين وذو وجهين وذو قلبين وقال الله تعالى لا يميل قلبه الا الى الشي
الواحد له قلب واحد ولسان واحد ولما جاز ان يكون امر الرسول عليه السلم
بما يامر به وقع في قلبها دواعي مختلفة واحكام متباينة صح ان يكون المراد
من القلوب هذه الدواعي واذا صح ذلك وجب حمل اللفظ عليها لان القلب لا
يوصف بالصغو وانما يوصف الميل به **واما الحديث** فهو محمول على ادراك
فضيلة الجماعة وقد كان عليه السلم نهى عن السفر الا في جماعة فبين ان الاثنين
وما فوقهما جماعة في جواز السفر **واما المعقول** فجوابه ان البحث ما وقع عما
يعبر لفظ الجمع بل عما يتناوله لفظ الرجال والمسلمين فان احدهما من الاخر
المسئلة الثالثة الجمع المنكر يحمل عندنا على اقل الجمع وهو الثلاثة
خلافا للجبائي فانه قال يحمل على الاستغراق لنا ان لفظه رجال يمكن نعته باي جمع
شئنا فيقال رجال ثلاثة واربعة وخمسة فمفهوم قولك رجال المنكر يحتمل مورد
التقسيم لهذه الاقسام والمورد للتقسيم يكون مغايرا للكل واحد من تلك الاقسام
وغير مستلزم لها فاللفظ الدال على ذلك المورد لا يكون له اشعار بتلك الاقسام
فلا يكون دالا عليها واما الثلاثة فهي مما لا بد منها فثبت انها تفيد الثلاثة
فقط **واحتج الجبائي** بانه حمله على الاستغراق حمله على جميع حقائقه
وذلك اولى من حمله على بعض حقائقه **والجواب** ان مسمى هذا الجمع الثلاثة

من غير بيان عدم الزائد ووجوده ولا شك ان قدر مشترك بين الثلاثة فقط وبين
الاربعة وما فوقها وقد بينا ان اللفظ الدال على ما به الاشتراك بين انواع لا دلالة له
البتة على شي من تلك الانواع فضلا عن ان يكون حقيقة فيها فبطل قوله ان حمل
هذا اللفظ على الاستغراق يقتضي حمله على جميع حقائقه **المسئلة الرابعة**
قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة لا يقتضي نفي الاستواء في جميع الامور
خلافا للقاضي لوجهين **الاول** ان نفي الاستواء اعم من نفي الاستواء من كل الوجوه
او من بعضها والدال على القدر المشترك بين القسمين لا اشعار فيه بهما **الثاني** انه
اما ان يكتفى في اطلاق لفظ المساواة الاستواء من بعض الوجوه او لا بد فيه من
الاستواء من كل الوجوه والاول باطل والا لوجب اطلاق لفظ المساواة على جميع
الاشيا لان كل شيين فلا بد وان يستويا في بعض الامور من كونهما معلومين ومذكورين
وموجودين وفي سلب ما عداهما عنهما ومتى صدق عليه المساواة وجب ان
لا يصدق عليه غير المساواة لانهما في العرف كالمتناقضين فان من قال هذا يساوي
ذاك فمن اراد تكذيبه قال انه لا يساويه والمتناقضان لا يصدقان معا فوجب
ان لا يصدق على شيين البتة انهما غير متساويين ولما كان ذلك باطلا علمنا انه يعتبر
في المساواة المساواة من كل الوجوه وحينئذ يكفي في نفي المساواة نفي الاستوا
من بعض الوجوه لان نقيض الكلي هو الجزئي فاذا قولنا لا يستويان لا يفيد نفي
الاستواء من جميع الوجوه **المسئلة الخامسة** اذا قال الله تعالى
يا ايها النبي فهذا لا يتناول الامة وقال قوم ما ثبت في حقه ثبت في حق غيره
الا ما دل دليل على انه من خواصه وهو لا ان زعموا انه مستفاد من هذا اللفظ
فهو جهالة وان زعموا انه مستفاد من دليل اخر وهو قوله تعالى وما اتاكم
الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا او ما يجري مجراه فهو خروج عن هذه المسئلة
لان الحكم انما وجب على الامة لا لمجرد الخطاب المتناول للنبي فقط بل بالدليل
الاخر واذا ثبت ذلك ظهر منه ان الخطاب المتناول بوضعه للامة لا يتناول
الرسول عليه السلم **المسئلة السادسة** اللفظ الذي يتناول المذكر
او المؤنث اما ان يكون مختصا بهما فهو كلفظ الرجال للذكور والنساء للاناث
او لا يكون وهو على قسمين **احدهما** ما لا يتبين فيه تذكير ولا تانيث كصيغة من
وهذه تتناول الرجال والنساء ومنهم من انكره لنا انعقاد الاجماع على انه اذا
قال من دخل الدار من ارقاي فهو حر فهذا لا يختص بالعبيد وكذا لو اوصى بهذه
الصيغة او ربط بها توكيلا او اذنا في تصرف من التصرفات **احتجوا** بقول العرب
من ومنان ومنون ومنه ومنتان ومنات **والجواب** ان ذلك وان كان جائزا الا انهم
اتفقوا على انه يصح استعمال لفظ من في الذكور والاناث **القسم الثاني** ما يتبين فيه

علامة التذكير والتانيث كقولك قام قاما قاموا قامت قامتا قمن واتفقوا على
ان خطاب الاناث لا يتناول الذكور واختلفوا في ان خطاب الذكور هل يتناول الاناث
والحق لا لان الجمع تضعيف الواحد وقولنا قام لا يتناول المونث فقولنا قاموا
الذي هو تضعيف قولنا قام وجب ان لا يتناول المونث واحتجوا بان اهل اللغة
قالوا اذا اجتمع المذكر والمونث غلب التذكير والجواب ليس المراد ما ذكرتموه
بل المراد منه انه اذا اريد ان يعبر عن الفريقين بعبارة واحدة كان الواجب هو التذكير
المسئلة السابعة اذا لم يمكن اجرا الكلام على ظاهره الا باضمار شي وفيه
هناك امور كثيرة يستقيم الكلام باضمار ايها كان لم يجز اضمار جميعها وهذا هو
المراد من قول الفقها المقتضي لا عموم له مثاله قوله عليه السلم رفع عن امتي الخطا
والنسيان فهذا الكلام لا يمكن اجراوه على ظاهره بل لا بد وان يقول رفع عن امتي
حكم الخطا وذلك الحكم قد يكون في الدنيا كايجاب الضمان وقد يكون في الاخرة كرفع
الاثم فنقول انه لا يجوز اضمارهما معا لان الدليل ينفي جواز الاضمار خالفناه
في الحكم الواحد لاجل الضرورة ولا ضرورة في غيره فيبقى على الاصل وللخصم
ان يقول اضمار احد الحكمين ليس اولى من الاخر فاما ان لا يضمر حكما اصلا وهو غير
جائز او يضمر الكل وهو المطلوب المسئلة الثامنة المشهور من قول
فقهائنا انه لو قال والله لا اكل فانه يعم جميع الماكولات والعام يقبل التخصيص
فلو نوى ماكولا دون ماكول لحنث بسببه وهو قول ابي يوسف وعند ابي حنيفة انه
لا يقبل التخصيص ونظر ابي حنيفة فيه دقيق وتقريره ان نية التخصيص لو صحت
لصحت اما في الملفوظ او في غيره والقسمان باطلان فبطلت تلك النية انما قلنا
انه لا يصح اعتبار نية التخصيص في الملفوظ لان الملفوظ هو الاكل والاكل ماهية
واحدة لا تنافي مشترك بين اكل هذا الطعام واكل ذلك الطعام وما به الاشتراك
غير مانع للامتياز وغير مستلزم له فالاكل من حيث انه اكل مغاير لغيره لكونه
هذا الاكل وذلك الاكل وغير مستلزم له والمذكور انما هو الاكل من حيث هو اكل
وهو بهذا الاعتبار ماهية واحدة والماهية من حيث انها هي لا تقبل العدد فلا
تقبل التخصيص بل الماهية اذا اقترنت بها العوارض الخارجية حتى صارت
هذا او ذاك تعددت فهنالك صارت محتملة للتخصيص لكنها قبل تلك العوارض
لا تكون متعددة فلا تكون محتملة للتخصيص فالحاصل ان الملفوظ ليس الا الماهية
وهي غير قابلة للتخصيص فاما اذا اخذت الماهية مع قيود زائدة عليها تعددت
وحينئذ تصير محتملة للتخصيص لكن تلك الزوائد غير ملفوظة فيكون القابل لنية
التخصيص شيئا غير ملفوظ وهذا هو القسم الثاني فنقول هذا القسم وان كان جائزا
عقلا الا انا ابطلناه بالدليل الشرعي فنقول اضافة ماهية الاكل الى الخبز تارة

والى اللحم اخرى اضافات تعرض لها بحسب اختلاف المفعول به واضافتها الى هذا
اليوم وذلك وهذا الموضع وذاك اضافات عارضة لها بحسب اختلاف المفعول فيه
ثم اجمعنا على انه لو نوى التخصيص بالمكان والزمان لم يجز فكذا التخصيص
بالمفعول به والجامع رعاية الاحتياط في تعظيم اليمين حجة الشافعي رضي الله عنه
اجمعنا على انه لو قال ان اكلت اكلا فحنث نية التخصيص فكذا اذا قال ان اكلت
لان الفعل مشتق من المصدر والمصدر موجود فيه والجواب ان المصدر هو
الماهية وقد بينا انها لا تحتمل التخصيص واما قوله اكلا فهذا في الحقيقة ليس مصدرا
لانه يقال اكلا واحدا او اكلا منكرا والمصدر ماهية الاكل وقيد كونه منكرا او واحدا
خارج عن الماهية وقيد كونه منكرا ليس وصفا قائما به بل معناه ان القائل ما
عينه والذي يكون معينا في نفسه لكن الانسان ما عينه فلا شك انه قابل
للتخصيص فاذا نوى التخصيص فقد نوى ما يحتمله الملفوظ فهذا ما عندي في هذا الفصل
المسئلة التاسعة قال الشافعي رضي الله عنه ترك الاستفصال في حكاية
الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال مثاله ان ابن غيلان اسلم
على عشر نسوة فقال له عليه السلم امسك اربعا وفارق سايرهن ولم يسأله
عن كيفية ورود عقده عليهن في الجمع والترتيب فكان اطلاقه القول دالا على
انه لا فرق بين ان يتفق تلك العقود معا او على الترتيب وهذا فيه نظر لاحتمال
انه عليه السلم عرف خصوص الحال فاجاب على معرفته ولم يستفصل المسئلة
العاشرة العطف على العام لا يقتضي العموم لان مقتضى العطف مطلق الجمع
وذلك جائز بين العام والخاص قال الله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
وهذا عام وقوله تعالى وبعولتهن احق بردهن خاص المسئلة الحادية عشر
الحكم الذي يدل عليه بصيغة المخاطبة كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا يا ايها الناس
فهو خطاب مع الموجودين في عصر الرسول عليه السلم وذلك لا يتناول من يحدث بعدهم
الا بدليل منفصل يدل عليه ان حكم من ياتي بعد ذلك كحكم الحاضرين لان الذين سيوجدون
بعد ذلك ما كانوا موجودين في ذلك الوقت ومن لم يكن موجودا في ذلك الوقت لا يكون
انسانا ولا مومنا في ذلك الوقت ومن لا يكون انسانا ولا مومنا لا يتناوله الخطاب
المتناول للانسان والمومن فان قيل وما الذي يدل على العموم قلنا الحق انه معلوم
بالضرورة من دين محمد عليه السلم وذكروا طرقا اخرين الاول التمسك بقوله تعالى وما
ارسلناك الا كافة للناس وقوله عليه السلم بعثت للناس كافة وقوله بعثت الى الاحمر
والاسود وقوله عليه السلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة الثاني انه عليه السلم
متى اراد التخصيص بين كما قال لابي بردة في ضحيتك تجزيك ولا تجزي عن احد بعدك
وخص عبد الرحمن بن عوف بحل لبس الحرير فحيث لم يبين التخصيص يدل على العموم

ولقايل ان يقول على الاول بان لفظ الناس والجماعة والاسود والابيض لا يتناول
الا الموجودين فيختص ايضا بالحاضرين وعلى الثاني بان ذكر التخصيص انما يحتاج اليه
لو جرى لفظ يوهم العموم لكانه قلنا الخطاب بمشافهة لا يحتمل ان يدخل فيه الذين
سيوجدون بعد ذلك فلا حاجة فيه الى بيان التخصيص **المسئلة الثانية عشر**
قول الصحابي نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر لا يفيد العموم لان الحجة في المحكي
لا في الحكاية والذي رواه الصحابي حكم دون النهي يحتمل ان يكون خاصا بصورة واحدة
وان يكون عاما ومع الاحتمال لا يجوز القطع بالعموم وايضا قول الصحابي رضي الله عنه
قضى رسول الله بالشاهد واليمين لا يفيد العموم وكذا القول فيما اذا قال الصحابي
سمعت النبي عليه السلام يقول قضيت بالشفعة للجار لاحتمال كونه حكاية عن قضية
لجار معروف ويكون الالف واللام للتعريف وقوله قضيت حكاية عن فعل
ماض واما قوله عليه السلام قضيت بالشفعة للجار وقول الصحابي قضى بالشفعة
للجار فالاحتمال فيهما جائز ولكن جانب العموم راجح **المسئلة الثالثة عشر**
قول الراوي كان الرسول عليه السلام يجمع بين الصلوتين في السفر لا يقتضي العموم لان لفظ
كان لا يفيد الا تقدم الفعل فاما التكرار فلا ومنهم من قال انه يفيد التكرار في
العرف لانه لا يقال فلان كان يتهجد بالليل اذا تهجد مرة واحدة في عمره هـ هـ
المسئلة الرابعة عشر اذا قال الراوي صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم
بعد الشفق فقال قايل بان الشفق شفقان الحمرة والبياض فانا احمله على وقوعه
بعدهما جميعا فهذا خطأ لان اللفظ المشترك لا يمكن حمله على مفهوميه معا كما
تقدم واما المتواطي فمثاله قول الراوي صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في الكعبة
فلا يمكن ان يستدل به على جواز اداء الفرض في البيت لانه انما يعم لفظ الصلوة
لا فعلها وذكر الواقع انكان فرضا لم يكن نفلا وبالعكس فلا يدل على العموم
المسئلة الخامسة عشر قال الغزالي رحمه الله عليه المفهوم لا عموم
له لان العموم لفظ يتشابه دلالته بالاضافة الى مسمياته ودلالة المفهوم
ليست لفظية فلا يكون لها عموم **والحق** انكنت لا تسميه عموما لانك
لا تطلق لفظ العام الا على الالفاظ فالنزاع لفظي وانكنت لا تسميه عموما لانه
لا يعرف منه انتفاء الحكم عن جميع ما عداه فباطل لان البحث عن ان المفهوم هل له
عموم ام لا فرع على ان المفهوم حجة ومتى ثبت كونه حجة لزم القطع بانتفاء الحكم
عما عداه لانه لو ثبت الحكم في غير المذكور لم يكن لتخصيصه بالذكر فائدة **القسم
الثالث** في الخصوص **المسئلة الاولى** في حد التخصيص على مذهبنا اخراج
بعض ما يتناوله اللفظ عنه وعند بعض الواقفية اخراج بعض ما صح ان يتناوله
الخطاب سواء كان الذي صح واقعا او لم يكن واما قولنا العام مخصوص فمعناه انه

استعمل في بعض ما وضع له وعند الواقفية ان المتكلم اراد به بعض ما يصلح له
ذلك اللفظ دون بعض واما الذي به يصير العام خاصا فهو قصد المتكلم لانه اذا
قصد باطلاقه تعريف بعض ما يتناوله او بعض ما يصلح ان يتناوله على اختلاف
المذهبين فقد خصه واما المخصص للعموم فيقال على سبيل الحقيقة على شيء واحد
وهو ارادة صاحب الكلام لانها هي المؤثرة في ايقاع ذلك الكلام لافادة البعض
فانه اذا جاز ان يرد الخطاب خاصا وجاز ان يرد عاما لم يترجح احدهما على الآخر
الا بالارادة ويقال بالمجاز على شيء احدها اقامة الدليل على كون العام مخصوصا
في ذاته وثانيها من اعتقد ذلك او وصفه به كان ذلك للاعتقاد حقا او باطلا
المسئلة الثامنة في الفرق بين التخصيص والنسخ النسخ لا معنى له الا تخصيص
الحكم بزمان معين بطريق خاص فيكون الفرق بين التخصيص والنسخ فرق ما بين العام
والخاص لكن الناس اعتبروا في التخصيص امورا لفظية اخرجوه بها عن كونه كالجنس
للنسخ وتلك الامور خمسة **احدها** ان التخصيص لا يصح الا فيما يتناوله اللفظ والنسخ
قد يصح فيما علم بالدليل انه مراد وان لم يتناوله اللفظ **وثانيها** ان نسخ شريعة
بشريعة اخرى يصح وتخصيص شريعة بشريعة اخرى لا يصح **وثالثها** ان النسخ رفع
الحكم بعد ثبوته والتخصيص ليس كذلك **ورابعها** ان الناسخ يجب ان يكون متراخيا
والمخصص لا يجب ان يكون متراخيا سواء جوزت المقارنة او لم يجب على اختلاف
المذهبين **وخامسها** ان التخصيص قد يقع بخبر الواحد والقياس والنسخ
لا يقع بهما **واما الفرق** بين التخصيص والاستثناء فهو فرق ما بين العام والخاص
عندي ومنهم من يتكلف بينهما فروقا **احدها** ان الاستثناء مع المستثنى منه
كاللفظة الواحدة الدالة على شيء واحد فالسبعة لها اسمان هذا السبعة
وعشرة الا ثلاثة والتخصيص ليس كذلك **وثانيها** ان التخصيص يثبت بقراين الحال
فانه اذا قال رايت الناس دلت القرينة على انه ما رأى كلهم والاستثناء لا يحصل
بالقرينة **وثالثها** ان التخصيص جنس تحته انواع كالنسخ والاستثناء وغيرها
المسئلة التاسعة فيما يجوز تخصيصه وما لا يجوز الذي يتناول الواحد
لا يجوز تخصيصه لان التخصيص عبارة عن اخراج البعض من الكل والواحد
لا يعقل ذلك فيه واما الذي يتناول اكثر من الواحد فعمومه اما من جهة اللفظ
ويصح تطرق التخصيص اليه واما من جهة المعنى وهو امور ثلاثة **احدها** ان
العلة الشرعية هل يجوز تخصيصها وسيأتي الكلام فيها في باب القياس **وثانيها**
مفهوم الموافقة كدلالة حرمة التأفيف على حرمة الضرب فالتخصيص
فيه جائز اذا لم يعد بالنقض على الملفوظ مثل ان يقول الامام اذا اخرجت وضرب
الوالد اذا ارتد لا يجوز اذا عاد بالنقض عليه **وثالثها** مفهوم المخالفة

فانه يعتقد في المسكوت عنه انتفاء الحكم المذكور ويجوز ان يقوم الدلالة على ثبوت مثل
حكم المذكور لبعض المسكوت عنه **المسئلة الرابعة** يجوز اطلاق لفظ العام لارادة
الخاص امرا كان او خبرا خلافا لقوم لنا الدليل على جوازه وقوعه في القران كقوله تعالى
اقتلوا المشركين الله خالق كل شيء وتعالى العرف جاءني الناس والمراد اكثرهم **احتجوا**
بانه اذا اراد بالخبر العام بعضه اوهم الكذب ولو كان يجوز التخصيص بما امر كونه
كذبا لما وجد الاستكذاب ودخول التخصيص في الامر يوهم البدا **والجواب**
اذا علمنا ان اللفظ في الاصل يحتمل التخصيص فقيام الدلالة على وقوعه لا يوجب الكذب
ولا البدا **المسئلة الخامسة** في الغاية التي لا يمكن ان ينتهي تخصيص العموم
اليها اتفقوا في الفاظ الاستفهام والمجازاة على جواز انتهاء بها الى التخصيص
الى الواحد واختلفوا في الجمع المعرف فزعم القفال انه لا يجوز تخصيصه بما هو اقل
من الثلاثة ومنهم من جوز انتهاءه الى الواحد ومنع ابو الحسين من ذلك في جميع
الفاظ العموم واوجب ان يراد بها الكثرة وان لم يعلم قدرها الا ان يستعمل في حق
الواحد على سبيل التعظيم والا بان ذلك الواحد يجري مجرى الكثير وهو الاصح
اما انه لا بد من بقاء الكثرة فان الرجل لو قال اكلت كل ما في الدار من الرمان وكان فيها
الف عدد وكان قد اكل رمانة واحدة او ثلاثة عابه اهل اللغة ولو قال من دخل داري
اكرمته ثم قال اردت به زيدا وحده عابه اهل اللغة **احتج** من جوز ذلك بان
استعمال العام في غير الاستغراق استعمال اللفظ في غير موضوعه فليس جواز استعماله
في البعض اولى منه في البعض الاخر فمن جوز استعماله في جميع الاقسام الى ان
ينتهي الى الواحد **والجواب** لا نسلم انه ليس بعض المراتب اولى من بعض ويقربه ما ذكرناه
واما انه يجوز استعماله في حق الواحد على سبيل التعظيم فلقوله تعالى انا نحن نزلنا
الذكر وقوله تعالى فقدرنا فنعم القادرون **المسئلة السادسة** اختلفوا
في ان العام الذي دخله التخصيص هل هو مجاز ام لا فقال قوم من الفقهاء انه لا يصير مجازا
كيف كان التخصيص وقال ابو علي وابو هاشم يصير مجازا كيف كان التخصيص ومنهم
من فصل وذكروا فيه وجوها المختار قول ابي الحسين وهو ان القرينة المخصصة ان
استقلت بنفسها صار مجازا والا فلا تقريره ان القرينة المخصصة المستقلة ضربان
عقلية ولفظية اما العقلية فكالدلالة الدالة على ان غير القادر غير مراد بالخطاب
بالعبادات واما اللفظية فيجوز ان يقول المتكلم بالعام اردت به البعض الفلاني
ففي هذين القسمين يكون العموم مجازا والدليل عليه ان اللفظ موضوع في اللغة للاستغراق
فاذا استعمل هو بعينه في البعض فقد صار اللفظ مستعملا في جزء مسماه لقرينة
مخصصة وذلك هو المجاز **فان قيل** لم لا يجوز ان يقال لفظ العموم وحده حقيقة
في الاستغراق ومع القرينة المخصصة حقيقة في الخصوص **قلت** فيتجه هذا الجواب فيقتضي

الا ان لا يوجد في الدنيا مجاز اصلا لانه لا لفظ الا ويمكن ان يقال انه وحده حقيقة في كذا ومع
القرينة حقيقة في المعنى الذي جعل مجازا عنه والكلام في ان العام المخصوص بقرينة
مستقلة بنفسها هل هو مجاز ام لا فرع على ثبوت اصل المجاز واما ان كانت القرينة
لا تستقل بنفسها كالاستثناء والشرط والتقييد بالصفة كقول القائل جاءني بنو تميم
الطوال فههنا لا يصير مجازا والدليل عليه ان لفظ العموم حال انضمام الشرط او
الصفة او الاستثناء لا يفيد البعض لانه لو افاده لما بقي شيء يفيده الشرط او الصفة او الاستثناء
واذا لم يفد البعض استحال ان يقال انه مجاز في افادة البعض بل المجموع الحاصل من لفظ
العموم ولفظ الشرط او الصفة او الاستثناء دليل على ذلك البعض وافادته ذلك المجموع
لذلك البعض حقيقية **تنبيه** اذا قال الله تعالى اقتلوا المشركين وقال النبي عليه السلم
في الحال لا تقتلوا اهل الذمة في التخصيص بدليل منفصل او متصل فيه احتمال **المسئلة السابعة**
يجوز التمسك بالعام المخصوص وهو قول الفقهاء وقال عيسى بن ابان وابو ثور لا يجوز
مطلقا ومنهم من فصل فذكر الكرخي ان المخصوص بدليل متصل يجوز التمسك به
والمخصوص بدليل منفصل لا يجوز التمسك به والمختار انه لو خص تخصيصا مجملا
لا يجوز التمسك به والا جاز وهذا التخصيص المجمل كما اذا قال الله تعالى اقتلوا المشركين
ثم قال لم ارد بعضهم لنا وجوه **الاول** ان اللفظ العام كان متناولا للكل فكونه
حجة في كل واحد من اقسام ذلك الكل اما ان يكون موقوفا على كونه حجة في القسم الاخر
او على كونه حجة في الكل او لا يتوقف على واحد من هذين القسمين والاول باطل لانه
ان كان كونه حجة في كل واحد من تلك الاقسام مشروطا بكونه حجة في القسم الاخر
لزم الدور وان اختص كونه حجة في هذا القسم الى كونه حجة في ذلك القسم ولا ينعكس
تخصيص كونه حجة في ذلك القسم مع ان يعقل بدون كونه حجة في هذا القسم فيكون العام
المخصوص حجة في ذلك القسم هو امتنع انا نعلم بالضرورة ان نسبة اللفظ الى كل الاقسام
على السوية فلم يكن جعل البعض مشروطا بالاخر اولى من العكس والقسم الثاني ايضا باطل
لان كونه حجة في الكل يتوقف على كونه حجة في كل واحد من تلك الاقسام لان الكل لا يتحقق الا عند
تحقق جميع الافراد فلو توقف كونه حجة في البعض على كونه حجة في الكل لزم الدور
وهو محال ولما بطل القسمان ثبت ان كونه حجة في ذلك البعض لا يتوقف على كونه حجة في البعض
الاخر ولا على كونه حجة في الكل فاذا هو حجة في ذلك البعض سواء ثبت كونه حجة في البعض
الاخر او في الكل او لم يثبت ذلك فثبت ان العام المخصوص حجة **الثاني** وهو ان المقتضي
لثبوت الحكم في غير محل التخصيص قائم والمعارض الموجود لا يصلح معارضا فوجب ثبوت
الحكم في غير محل التخصيص انما قلنا ان المقتضي قائم وذلك لان المقتضي هو اللفظ الدال على
ثبوت الحكم وصيغة العموم دالة على ثبوت الحكم في كل الصور والدال على ثبوت الحكم في كل
الصور دال على ثبوته في محل التخصيص وفي غير محل التخصيص فثبت ان المقتضي لثبوت الحكم

في غير محل التخصيص ثابت واما ان المعارض الموجود لا يصلح معارضا فلان المعارض انما هو
بيان ان الحكم غير ثابت في هذه الصورة المعينة ولا يلزم من عدم الحكم في هذه الصورة عدمه
في الصورة الاخرى فثبت ان عدم الحكم في هذه الصورة لا يكون مناقضا لثبوت الحكم في
الصورة الاخرى فثبت ان المقتضي قائم والمانع مفقود فوجب ثبوت الحكم **الثالث**
ان عليا رضي الله عنه تعلق في الجمع بين الاختين في الملك بقوله تعالى او ما ملكت ايمانكم
مع انه مخصوص بالبنت والاخت ولم ينكر احد من الصحابة عليه فكان اجماعا **احتجوا**
بان العام المخصوص لا يمكن اجراؤه على ظاهره فيجب صرفه عن الظاهر وحينئذ لا يكون
حمله على بعض المحامل اولى من البعض فيصير مجملا **والجواب** لا نسلم انه ليس البعض اولى
من البعض بل لا عبرة يجب حمله على الباقي **المسئلة الثامنة** قال ابن سريج لا يجوز
التمسك بالعام ما لم يستقص في طلب المخصص فاذا لم يوجد بعد ذلك المخصص فحينئذ
يجوز التمسك به في اثبات الحكم وقال الصيرفي يجوز التمسك به ابتداء ما لم يظهر دلالة
مخصصة **واحتج** الصيرفي بامرين **احدهما** لو لم يجز التمسك بالعام الا بعد طلب
انه هل وجد مخصص ام لا لما جاز التمسك بالحقيقة الا بعد طلب انه هل وجد ما
يقتضي صرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز وهذا باطل بالاتفاق بيان الملازمة
انه لو لم يجز التمسك بالعام الا بعد طلب المخصص لكان ذلك لاجل الاحتراز عن الخطأ المحتمل
وهذا المعنى قائم في التمسك بحقيقة اللفظ فيجب اشتراكهما في الحكم بيان ان التمسك
بالحقيقة لا يتوقف على طلب ما يوجب العدول الى المجاز هو ان ذلك غير واجب في
العرف بدليل انهم يحملون الالفاظ على ظواهرها من غير بحث عن انه هل وجد
ما يوجب العدول ام لا واذا وجب ذلك في العرف وجب في الشرع لقوله عليه السلام
ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن **وثانيها** ان الاصل عدم التخصيص
وهذا يوجب ظن عدم المخصص فيكفي في اثبات الحكم ظن الحكم **واحتج** ابن سريج بان
بتقدير قيام المخصص لا يكون العموم حجة في صورة التخصيص فقبل البحث عن وجود
المخصص يجوز ان يكون العموم حجة وان لا يكون حجة والاصل ان لا يكون حجة لان انتفاء الشيء
على حكم الاصل **والجواب** ان ظن كونه حجة اقوى من ظن كونه غير حجة لان اجراءه على
العموم اولى من حمله على التخصيص ولما ظهر هذا القدر من التفاوت كفى ذلك في ثبوت
الظن **فرع** اذا قلنا وجب نفي المخصص فذلك مما لا سبيل اليه الا بان يجتهد في
الطلب ثم لا يجد فيكون الاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود لا يورث الا الظن
الضعيف **القسم الثالث** فيما يقتضي تخصيص العموم والكلام في هذا القسم
يقع في اطراف اربعة **احدها** الادلة المتصلة المخصصة **وثانيها** الادلة المنفصلة
المخصصة **وثالثها** بناء العام على الخاص **ورابعها** ما ظن انه من مخصصات العموم
وليس كذلك القول في الادلة المتصلة وهي انواع **الباب الاول**

في الاستثناء **المسئلة الاولى** الاستثناء اخراج بعض الجملة عن الجملة بلفظ الا
او ما اقيم مقامه او يقال ما لا يدخل في الكلام الا لاخراج بعضه بلفظه لا يستقل
بنفسه والدليل على صحة هذا التعريف ان الذي يخرج بعض الجملة منها اما ان يكون
معنويا كدلالة العقل والقياس وهذا خارج عن هذا التعريف واما ان يكون لفظيا
وهو اما ان يكون منفصلا فيكون مستقلا بالدلالة ولا يكون لغوا وهذا ايضا خارج
عن الحد او متصلا وهو اما التقييد بالصفة او الشرط او الغاية او الاستثناء اما التقييد
بالصفة فالذي يخرج لا يتناوله لفظ التقييد بالصفة لانك اذا قلت اكرم بني تميم الطوال
خرج منهم القصار ولفظ الطوال لم يتناول القصار بخلاف قولك اكرم بني تميم الا زيدا
فان الخارج وهو زيد يتناوله صيغة الاستثناء وهذا هو الاحتراز عن التقييد بالشرط
واما التقييد بالغاية فالغاية قد تكون داخلة كما في قوله تعالى الى المرافق بخلاف
الاستثناء فثبت ان التعريف المذكور للاستثناء منطبق عليه **المسئلة الثانية**
يجب ان يكون الاستثناء متصلا بالمستثنى منه عادة وانما احترزنا بقولنا عادة
عما اذا طال الكلام فان ذلك لا يمنع من اتصال الاستثناء وكذلك قطع الكلام بالنفس
والسعال لا يمنع من اتصاله به وعن ابن عباس انه يجوز الاستثناء المنفصل وهذه الرواية
ان صحت فلعل المراد منها ما اذا نوى الاستثناء متصلا بالكلام ثم اظهر نيته بعده
فانه يدين فيما بينه وبين الله تعالى فيما نواه ولنا وجهان **الاول** لو جوزنا تاخير
الاستثناء لما استقر شيء من العقود من الطلاق والعتاق وان لا يحصل الحنث اصلا
لجواز ان يرد عليه الاستثناء فيغير حكمه **الثاني** نعلم بالضرورة ان من قال لوكيله
بع داري ممن يخص كان ثم قال بعد عشرة ايام الا من زيد فان اهل العرف لا يعقلون هذا
الاستثناء عائدا الى ما تقدم **احتجوا** بانه يجوز تاخير النسخ والتخصيص فكذا
الاستثناء **والجواب** يبطل بالشرط وخبر المبتدأ ثم نطالبه بالجامع
المسئلة الثالثة استثناء الشيء من غير جنسه باطل على سبيل الحقيقة جائز
على سبيل المجاز والدليل على الاول ان الاستثناء من غير الجنس لو صح لصح اما من اللفظ
او من المعنى والاول باطل لان اللفظ الدال على الشيء فقط غير دال على ما خالفه من جنس
مسماه واللفظ اذا لم يدل على الشيء لا يصح اخراجه عنه والثاني ايضا باطل
لانه لو جاز حمل اللفظ على المعنى المشترك بين مسماه وبين المستثنى لصح الاستثناء
لجاز استثناء كل شيء من كل شيء لان كل شيئين لا بد وان يشتركا من بعض الوجوه فاذا حمل
المستثنى على ذلك المشترك صح الاستثناء ولما علمنا ان العرب لم يجوزوا استثناء كل شيء
من كل شيء علمنا بطلان هذا القسم **واحتجوا** بالقرآن والشعر والمعقول اما القرآن
فخمس آيات **احدها** قوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ **وثانيها**
فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس وهو ما كان منهم بل من الجن **وثالثها** لا تاكلوا

اموال الناس بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم **ورابعها** قوله تعالى ما لهم به
من علم الا اتباع الظن والظن ليس من جنس العلم **وخامسها** لا يسمعون فيها لغوا ولا
تاثيما الا قيلا سلاما سلاما والسلام ليس من جنس اللغو **واما الشعر**
وبلدة ليس بها انيس الا اليعافير والا العيس **وقول النابغة** وما بالربع من احد
الا الاواري والاواري ليس من جنس الاحد **واما المعقول** فهو ان الاستثناء يغني
تارة عما يدل عليه اللفظ دلالة المطابقة او التضمن وتارة عما يدل عليه دلالة الالتزام
فاذا قال لفلان علي الف درهم الا ثوبا معناه الا قيمة ثوب **والجواب** اما قوله تعالى
وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ فجوابه ان الا ههنا ليس استثناء بل هو بمعنى لكن
او يقال وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا اذا اخطأ فيغلب على ظنه انه ليس من المؤمنين
اما بان يختلط بالكفار فيظن الرجل انه منهم واما بان يراه من بعيد فيظنه صيدا
او حجرا **واما قوله** الا ابليس فقيل انه كان من الملائكة ولا يدل قوله على كونه
من الجن على انه ليس من الملائكة سلمنا انه ليس من الملائكة لكن انما حسن الاستثناء
لانه كان مامورا بالسجود كما ان الملائكة كانوا مامورين بالسجود فكانه قال
فسجد المامورون بالسجود الا ابليس **واما قوله** الا ان تكون تجارة عن تراض منكم
الا اتباع الظن فقد اتفقت النحاة على انه ليس باستثناء فسره البصريون بقولهم
لكن اتباع الظن والكوفيون بقولهم سوى اتباع الظن **والجواب** عن الشعر
ان الانيس سواء فسرناه بالمونس او بالمبصر امكن ادخال اليعافير من العير فيه
وعن الثاني انه لو صح الاستثناء من غير الجنس لصح استثناء كل شيء من كل شيء على
ما بيناه **المسئلة الرابعة** اجمعوا على فساد الاستثناء المستغرق
ومن الناس من قال شرط المستثنى ان لا يكون اكثر مما بقي بل يجب كونه مساويا
او اقل وقال القاضي بل شرطه ان لا يكون اكثر ولا مساويا بل اقل يدل على فساد
القولين ان الفقهاء اجمعوا على انه لو قال لفلان علي عشرة الا تسعة يلزمه واحد
ولولا ان هذا الاستثناء صحيح لغة وشرعا والا لما تكلم به ويدل على فساد القول
الثاني خاصة قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك وقال
حكاية عن ابليس لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فلو كان المستثنى
اقل من المستثنى منه لزم من اتباع ابليس ومن المخلصين ان يكون كل واحد منهما اقل
من الاخر وذلك محال **حجة القاضي** ان المقتضي لفساد الاستثناء قائم ترك العمل به لاجل
معنى في الاقل غير موجود في المساوي والاكثر فوجب ان يفسد الاستثناء
في المساوي وفي الاكثر بيان المقتضي للفساد ان الاستثناء عن المستثنى منه انكار
بعد الاقرار وانه غير مقبول بيان الفارق ان الشيء القليل يكون في معرض النسيان
لقلة التفات النفس اليه والكثير يكون متذكرا محفوظا لكثرة التفات النفس اليه

فاذا اقر بالعشرة فربما كانت تلك العشرة ناقصة بشيء قليل او ان كانت تامة لكنه ادى
منها شيئا قليلا ثم انه نسي ذلك القدر لقلته فلا جرم اقر بالعشرة الكاملة ثم انه بعد
الاقرار تذكر ذلك القدر فوجب ان يكون متمكنا من استدراكه فلاجل ذلك شرع
استثناء الاقل لا الاكثر ولم يوجد هذا المعنى في استثناء المثل او الاكثر لما ذكرنا ان الكثير
مظنة التذكر واذا ظهر الفارق بقي المقتضي سليما عن المعارض **والجواب**
عنه ان الاستثناء مع المستثنى كاللفظ الواحد الدال على ذلك القدر وعلى هذا الفرض
يسقط ما ذكرتم **المسئلة الخامسة** الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي
اثبات مثال الاول قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما مثال الثاني
قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك وزعم ابو حنيفة
ان الاستثناء من النفي لا يكون اثباتا قال لان بين الحكم بالنفي وبين الحكم بالاثبات واسطة
وهي عدم الحكم فمقتضى الاستثناء بقاء المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات
لنا لو لم يكن الاستثناء من النفي اثباتا لما كان قوله لا اله الا الله موجبا ثبوت الالهية
لله تعالى بل كان معناه نفي الالهية عن غيره واما ثبوت الالهية له فلا ولو كان كذلك
لما تم الاسلام ولما كان ذلك باطلا علمنا انه يفيد الاثبات **احتج** ابو حنيفة رحمه الله
بقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي ولا صلوة الا بطهور ولم يلزم منه تحقق النكاح عند
حضور الولي ولا تحقق الصلوة عند حضور الوضوء بل يدل على عدم صحتهما عند عدم
هذين الشرطين **المسئلة السادسة** الاستثناءات اذا تعددت فان كان
البعض معطوفا على البعض بحرف العطف كان الكل عائدا الى المستثنى منه كقوله
لفلان علي عشرة الا اربعة والا خمسة وان لم يكن كذلك فالاستثناء الثاني ان كان
اكثر من الاول او مساويا له عاد ايضا الى الاول كقوله لفلان علي عشرة الا اربعة
الا خمسة او الا اربعة وان كان اقل من الاول كقوله لفلان علي عشرة الا خمسة
الا اربعة فالاستثناء الثاني اما ان يكون عائدا الى الاستثناء الاول فقط او الى المستثنى منه
فقط او اليهما معا او لا الى واحد منهما والاول هو الحق والثاني باطل لان القريب
ان لم يكن اولى من البعيد فلا اقل من المساواة والثالث ايضا باطل لوجهين
احدهما ان المستثنى منه مع الاستثناء الاول لا بد وان يكون احدهما نفيا والاخر
اثباتا فالاستثناء الثاني لو عاد اليهما معا والاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات
نفي فيكون الاستثناء الثاني قد نفى عن احد الامرين الشيء بعينه ما اثبته للاخر
فينجبر النقصان بالزيادة ويبقى ما كان حاصلا قبل الاستثناء الثاني فيصير الاستثناء
لغوا **وثانيهما** ان الاستثناء الثاني لو رجع الى الاستثناء الاول والمستثنى منه معا
لزم ان يكون نفيا واثباتا معا وهو محال **فان قلت** النفي والاثبات انما يتنافيان لو
رجعا الى شيء واحد من وجه واحد واما عند رجوعهما الى شيئين فلا يتنافيان **قلت**

فلنفرض انه قال لفلان علي عشرة الا اربعة الا واحدا فالاستثناء الثاني اما ان يرجع الى المستثنى منه
اخرج منه درهما اخر واما ان يرجع الى الاستثناء الاول فيتعين ذلك لانا اثبتنا ذلك الدرهم المستثنى منه
فيكون ذكر الاستثناء عبثا وانما اثباته من المستثنى منه وهو محال واما الرابع وهو ان
لا يرجع الاستثناء الثاني الى الاستثناء الاول ولا الى المستثنى منه فهو باطل بالاتفاق

المسألة السابعة الاستثناء المذكور عقيب الجمل الكثيرة هل يعود اليها
باسرها ام لا مذهب الامام الشافعي رضي الله عنه واصحابه عوده الى الكل ومذهب
الامام ابي حنيفة رضي الله عنه واصحابه اختصاصه بالجملة الاخيرة وذهب القاضي منا والمرتضى
من الشيعة الى التوقف الا ان المرتضى توقف للاشتراك والقاضي لم يقطع بذلك ومنهم
من فصل القول فيه وذكر وجوها وادخلها في التحقيق ما قيل ان الجملتين من الكلام
اما ان يكونا من نوع واحد او يكونا نوعين فان كان الاول فاما ان يكون احدى الجملتين
متعلقة بالاخرى او لا يكون كذلك فان كان الثاني فاما ان يكونا مختلفين في الاسم والحكم
او متفقين في الاسم مختلفين في الحكم او مختلفين في الاسم متفقين في الحكم فالاول كقولك اطعم ربيعة واخلع
على مضر الا الطوال والاظهر هاهنا اختصاص الاستثناء بالجملة الاخيرة لان الظاهر
انه لم ينتقل عن الجملة المستقلة بنفسها الى جملة اخرى مستقلة بنفسها الا وقد
تم غرضه من الاولى ولو كان الاستثناء راجعا الى جميع الجمل لم يكن قد تم مقصوده من
الجملة الاولى ○ واما الثاني فكقولك اطعم ربيعة واخلع على ربيعة الا الطوال ○ والثالث
كقولك اطعم ربيعة واطعم مضر الا الطوال والحكم ايضا هاهنا كما ذكرناه لان كل
واحدة من الجملتين مستقلة فالظاهر انه لم ينتقل عن احداهما الا وقد تم غرضه بالكلية
منها ○ واما ان كانت احدى الجملتين متعلقة بالاخرى فاما ان يكون حكم الاولى مضمرا
في الثانية كقولك اكرم ربيعة ومضر الا الطوال او اسم الاولى مضمرا في الثانية
كقولك اكرم ربيعة واخلع عليهم الا الطوال فالاستثناء في هذين القسمين راجع
الى الجملتين لان الثانية لا تستقل الا مع الاولى فوجب رجوع حكم الاستثناء اليهما
○ واما ان كانت الجملتان نوعين من الكلام فاما ان تكون القصة واحدة او مختلفة فان كانت
مختلفة فهي كقولك اكرم ربيعة والعلماء هم المتكلمون الا اهل البلدة الفلانية
فالاستثناء يرجع الى ما يليه لان كل واحدة من الجملتين مستقلة بنفسها ○ واما ان
كانت القصة واحدة فهو كقوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا فالقصة
واحدة وانواع الكلام مختلفة فالجملة الاولى امر والثانية نهي والثالثة خبر والاستثناء
فيها يرجع الى الجملة الاخيرة لان كل واحدة من تلك الجمل مستقلة بنفسها والانصاف
ان هذا التقسيم حق لكنا اذا اردنا المناظرة اخترنا التوقف لا بمعنى دعوى الاشتراك
بل بمعنى انا لا نعلم حكمه في اللغة ماذا وهذا هو اختيار القاضي واحتج الشافعية رحمهم الله
بوجوه اولها ان الشرط متى تعقب جملا عاد الى الكل فكذا الاستثناء والجامع ان كل

واحد منهما لا يستقل بنفسه وايضا فمعناهما واحد لان قوله تعالى الا الذين تابوا
جار مجرى قوله تعالى واولئك هم الفاسقون ان لم يتوبوا وثانيها من هذا الدليل
قولهم اجمعنا على ان الاستثناء بمشيئة الله تعالى عائد الى الكل فالاستثناء بغير المشيئة يجب
ان يكون كذلك وثالثها ان حرف العطف يصير الجمل المعطوف بعضها على بعض في حكم
الجملة الواحدة لانه لا فرق بين ان تقول رايت بكر بن خالد وبكر بن عمرو وبين ان تقول
رايت البكرين واذا كان الاستثناء الواقع عقيب الجملة الواحدة راجعا اليها فكذا
ما صار في حكم العطف كالجملة الواحدة ورابعها انه تعالى لو قال فاجلدوهم ثمانين جلدة
الا الذين تابوا ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا الذين تابوا واولئك هم الفاسقون الا الذين
تابوا لكان ركيكا جدا فعلمنا ان من يريد الاستثناء عن كل الجمل لا طريق له الا ذكر
الاستثناء عقيب الجملة الاخيرة ففي هذه الصورة يكون الاستثناء راجعا الى كل الجمل
والاصل في الكلام الحقيقة واذا ثبت كونه حقيقة في هذه الصورة كان كذلك في سائر
الصور دفعا للاشتراك ورابعها لو قال لفلان علي خمسة وخمسة الا سبعة كان
الاستثناء هاهنا عائدا الى الجملتين والاصل في الكلام الحقيقة واذا ثبت ذلك في صورة
كان في غيرها دفعا للاشتراك واحتج ابو حنيفة رضي الله عنه بوجوه احدها ان
الدليل يقتضي اعمال الاستثناء تركنا العمل به في الجملة الواحدة فيبقى العمل بالنافي في
سائر الجمل بيان الثاني ان الاستثناء يقتضي ازالة العموم عن ظاهره وهو خلاف الاصل
بيان الفارق ان الاستثناء لا يستقل بالدلالة على الحكم فلا بد من تعليقه بشيء لئلا
يصير لغوا وتعليقه بالجملة الواحدة يكفي في خروجه عن اللغوية فلا حاجة الى تعليقه
بسائر الجمل واذا ثبت النافي والفارق ثبت انه لا يجوز عوده الى الجمل الكثيرة والخصم قال به
فصار مخصوصا بانه تعالى لم خصصتموه بالجملة الاخيرة فنقول هذا يعرف بقولنا
وثانيها وجهان الوجه الاول ان اتفاق اهل اللغة على ان للقرب تاثيرا في
هذا المعنى يدل عليه امور اربعة الاول اتفاق البصريين على انه اذا اجتمع على
المعمول الواحد عاملان فاعمال الاقرب اولى والثاني انهم قالوا في ضرب زيد عمرا وضربته
ان هذه الهاء بان يرجع الى عمرو المضروب اولى من ان يرجع الى زيد الضارب للقرب
الثالث انهم قالوا في قولنا ضربت سلمى سعدى انه لما لم يتبين اعراب اللفظ ولا في معناه
ما يجعل احدهما بالفاعلية اولى من الاخر فاعتبروا المجاورة فقالوا الذي يلي الفعل
اولى بالفاعلية الرابع انهم قالوا في قولهم اعطى زيد عمرا بكرا انه لما احتمل ان يكون
كل واحد من عمرو وبكر مفعولا اولا وليس في اللفظ ما يقتضي الترجيح وجب اعتبار القرب
الوجه الثاني ان كل من صرف الاستثناء الى جملة واحدة خصصه بالجملة الاخيرة
فصرفه الى غيرها خرق للاجماع فهذا تمام هذه الحجة وثانيها ان الاستثناء المذكور
عقيب الجمل لو رجع الى جميعها لم يخل اما ان يضمر مع كل جملة استثناء يخصها او لا يضمر ذكر

بالاستثناء المصرح به في اخر الجمل هو الراجع الى جميعها لا الاول فقط لان الاضمار على
خلاف الاصل فلا يصار اليه الا لضروره ولا ضروره هاهنا والثاني ايضا باطل لان العامل
في نصب ما بعد حرف الاستثناء هو ما قبله من فعل او تقدير فعل فاذا فرضنا رجوع
ذلك الاستثناء الى كل الجمل كان العامل في نصب المستثنى اكثر من الواحد لكن لا يجوز
ان يعمل عاملان في اعراب واحد اما اولا فلان سيبويه نص عليه وقوله حجة واما ثانيا
فلانه يجمع على الاثر الواحد مؤثران مستقلان وهو محال **وثالثها** ان الاستثناء من
الاستثناء مختص بما يليه فكذا في ساير الصور دفعا للاشتراك عن الوضع **ورابعها** ان
الجمل اذا كان كل واحد منها مستقلا بنفسه فالظاهر انه لم ينتقل عن واحد منها
الى غيره الا اذا تم غرضه منه لانه كما ان السكوت يدل على استكمال الغرض من الكلام
فكذا الشروع في كلام اخر لا يتعلق بالاول يدل على استكمال الغرض من الكلام الاول
اذا ثبت هذا فلو حكمنا برجوع الاستثناء الى كل الجمل المتقدمة نقض قولنا انه
لما انتقل عن الكلام الاول تم غرضه منه **واحتج الشريف المرتضى**
على الاشتراك بامور **احدها** ان القايل اذا قال اضرب غلماني الا من اصوفا الا واحدا
جاز ان يستفهم المخاطب هل اراد استثناء الواحد من الجملتين او من الجملة الواحدة
والاستفهام دليل الاشتراك **وثانيها** انا وجدنا الاستثناء في القران والعربيه
تاره عايدا الى الجمل والاخرى مختصا بالاخيره وظاهر الاستعمال دليل الحقيقه فوجب
الاشتراك **وثالثها** ان القايل اذا قال اضرب غلماني واكرم جيراني قايما او في
الدار او يوم الجمعة احتمل عنها ذكرناه من الحال والظرف ان يكون المتعلق به جميع
الافعال وان يكون بما هو اقرب والعلم باحتمال الامرين من مذهب اهل اللغه ضروري
واذا صح ذلك في الحال والظرف صح ذلك في الاستثناء والجامع ان كل واحد منها فضله
ياتي بعد تمام الكلام فهذا مجموع ادلة القاطعين **اما ادلة الشافعية**
فالجواب عن الاول ان نمنع الحكم في الاصل وبتقدير التسليم فنطالبه بالجامع **قوله** انهما
يشتركان في عدم الاستقلال وافادة التخصيص **قلنا** لا يلزم من عدم اشتراكهما في شي
من بعض الوجوه اشتراكهما في كل الاحكام **قوله** لا معنى للشرط والاستثناء واحد **قلنا**
ان ادعيتم انه لا فرق بينهما اصلا كان قياس احدهما على الاخر قياس الشي على نفسه
وان سلمتم الفرق فطالبناكم بالجامع ونهاية الوجهين يجب عن الاستثناء عنه الله تعالى
والجواب عن الثاني ان امكن ان ادعيتم انه لا فرق بين الجملة الواحدة وبين الجملة المعطوفة
بعضها على بعض كان قياس احدها على الاخر قياس الشي على نفسه وان سلمتم الفرق
طالبناكم بالجامع **وعن الثالث** انه يمكن رعاية الاختصاص بذكر الاستثناء الواحد
عقيب الجمل مع النص على ما بعض عوده الى الكل وذلك لا يقدح في الفصاحة
وعن الرابع ان هذا كما يرجع الاستثناء الى الجملتين لانه لا بد من اعتبار كلام العاقل

والاماكن رجوعه الى كل الجملتين وجب رجوعه اليها وهذه الضروره غير حاصله
في ساير المواضع **واما ادلة الحنفية** فالجواب عن الاول من وجهين **احدها** انه
ينتقض بالاستثناء بمشية الله تعالى وبالشرط فانه ذكر غير مستقل بنفسه مع انهما يعودان
الى كل الجمل عندهم **فان قيل** الفرق هو ان الشرط وان تاخر صوره فهو متقدم معنى
واذا كان متقدما صار كلاما جايزه مشروطا به واما الاستثناء بالمشية فانه يعتبر
ضروره الكلام باسره موقوفا فلا يختص بالبعض دون البعض **قلنا** لا نسلم ان الشرط
يجب ان يكون متقدما على الكل بل يجب ان يكون متقدما على الجملة الاخيره وان سلمنا
ذلك فلا نسلم ان التقدم يقتضي الرجوع الى الكل بل لعله يكون مختصا بما يليه واما
الاستثناء بالمشية فلم لا يجوز ان لا يقتضي كون الكلام موقوفا بالخصوص ذكرنا الجملة الاخيره
والاصوب للحنفية ان يمنعوا هذين الالزامين حتى يتم دليلهم **وثانيها** انا لا نسلم ان
الاستثناء على خلاف الاصل **قوله** لانه يوجب صرف العموم عن ظاهره **قلنا** لا نسلم
فانا بينا في مسئله ان العام المخصوص بالاستثناء لا يكون مجازا ان لفظ العموم مع
لفظ الاستثناء يصير كاللفظ الواحد الدال على ما بقي بعد الاستثناء وعلى هذا التقدير
لا يكون الاستثناء على خلاف الاصل **وعن الثاني** لا نسلم انه لا يجوز ان يجمع على المعمول
الواحد عاملان ونص سيبويه على انه لا يجوز معارض بنص الكسائي على انه يجوز
وقوله يجمع على الاثر الواحد مؤثران مستقلان **قلنا الجواب** ان العوامل الاعرابية
معرفات لا مؤثرات واجتماع المعرفين على الواحد غير ممتنع **وعن الثالث** ان الاستثناء
من الاستثناء لو عاد اليه والى المستثنى منه للزم التضاد لان المذكور في ما تقدم
وذلك غير حاصل في الاستثناء من الجمل **وعن الرابع** انه نقول ما تريدون بقولكم انه انتقل
عن احدى الجملتين الى غيرها انه فرغ من جميع احكام الاولى ان عنيتم به انه
انتقل عنها الى غيرها انه فرغ عن جميع احكام الاولى فهذا ممنوع بل هو اول
المسئلة لان من جملة احكامها ذلك الاستثناء الذي ذكره في اخر الجمل وان عنيتم شيا اخر
فاذكروه لننظر فيه **واما ادلة الشريف المرتضى** فالجواب عن الاول والثاني
منها ما تقدم في باب العموم **وعن الثالث** انا لا نسلم التوقف في الحال والظرف بل
نخصها بالجملة الاخيرة على قول ابي حنيفة او بالكل على قول الشافعي رحمهما الله ثم
سلمنا التوقف لكن لا على سبيل الاشتراك بل على سبيل انا لا ندري ان الحق ما هو
عند اهل اللغة فان تمسك في الاشتراك بالاستفهام والاستعمال كان ذلك منه عودا
الى الطريقين الاولين وقد سلمناه فثبت انه يجب ان يكون الامر كذلك في الاستثناء **قوله**
الجامع هو كون كل واحد من هذه الثلاثة فضلة تاتي بعد تمام الكلام **قلنا** الاشتراك
من بعض الوجوه لا يقتضي التساوي من كل الوجوه **الباب الثاني**
في التخصيص بالشرط **المسئلة الاولى** الشرط هو الذي يقف عليه المؤثر في تاثيره

لا في ذاته فلا يرد عليه العلة لانها مفيد المؤثر والشرط لا يقتضي ... ولا جزء العلة
ولا شرط ذاتها لان العلة تتوقف عليه ... فهذا هو الشرط الشرعي وهو كالاحصان
فانه شرط اقتضاء الزنا لوجوب الرجم **المسئلة الثانية** صيغة الشرط ان واذا
وما يجرى مجراهما الا ان الفرق بين كل واحد منهما صيغة الشرط يفترقان في ان ان تدخل على
المحتمل لا على المحقق واذا تدخل عليهما تقول انت طالق اذا احمر البسر واذا دخلت
الدار فالاول محقق والثاني محتمل ولا تقول انت طالق ان احمر البسر الا اذا لم يتيقن
ذلك **المسئلة الثالثة** في ان الشرط متى يحصل وذلك يستدعي مقدمة وان الشرط
على اقسام ثلاثة **احدها** الذي يستحيل ان يدخل في الوجود الا دفعة واحدة
بتمامه سوا كان ذلك لانه في نفسه واحد لا تركيب فيه او ان كان مركبا لكن يستحيل
ان يدخل شي من اجزائه في الوجود الا مع الاخر **وثانيها** ما يستحيل ان يدخل جميع
اجزائه في الوجود كالكلام والحركة فان المتكلم بلفظة حين ما وجد الجزء الاول
منها لا يكون الثاني حاصلا ومتى حصل الثاني صار الاول فائتا **وثالثها** ما يصح ان
يدخل في الوجود تارة بمجموعه وتارة يتعاقب اجزائه ثم نقول على هذه التقديرات
الثلاثة فالشرط اما عدمها او وجودها فان كان الشرط عدمها حصل الحكم في
الاقسام الثلاثة في اول زمان عدمها وان كان الشرط وجودها فنقول اما في
القسم الاول فالحكم يحصل مقارنا لاول زمان وجود الشرط واما في القسم الثاني
فانه يحصل عند حصول اخر جزء من اجزاء الشرط في الوجود لانه ليس لذلك
المجموع وجود في التحقيق بل اهل العرف يحكمون عليه بالوجود وانما
يحكمون عليه بذلك عند حصول اخر جزء من اجزائه في الوجود والحكم كان
معلقا على وجوده فوجب ان يحصل الحكم في ذلك الوقت واما في القسم الثالث
فنقول وجوده حقيقة انما يتحقق عند دخول جميع اجزائه في الوجود دفعة
واحدة كما في القسم الثاني عدلنا عن هذه الحقيقة للضرورة وهي مفقودة في
هذا القسم فوجب اعتبار الحقيقة حتى انه ان حصل مجموع اجزائها دفعة واحدة
ترتب الجزاء عليه والا فلا هذا مقتضى البحث الاصولي اللهم الا اذا قام دليل شرعي
على العدول عنه **المسئلة الرابعة** الشرطان اذا دخلا على جزاء واحد
فان كان الشرط على الجمع لم يحصل المشروط الا عند حصولهما معا وهو كقوله
ان دخلت الدار وكلمت زيدا فانت طالق ولو رتب عليهما جزائين كان كل واحد
من الشرطين مفتقرا الى كل واحد من الجزائين لا على التوزيع بل على الجمع وان كان على
سبيل البدل كان كل واحد منهما وحده كافيا في الحكم كقوله ان دخلت الدار او كلمت
زيدا **المسئلة الخامسة** الشرط الواحد اذا دخل على مشروطين فاما ان
يدخل عليهما على سبيل الجمع او على سبيل البدل فالاول كقوله ان زنيت جلدتك

وغربتك ومقتضاه حصولهما معا والثاني كقوله ان زنيت جلدتك او غربتك ومقتضاه
احدهما مع ان التعيين فيه للقائل **المسئلة السادسة** اختلفوا في ان
الشرط الداخل على الجمل هل يرجع حكمه اليها بالكلية فاتفق الامامان الشافعي
وابو حنيفة رضي الله عنهما رجوعه الى الكل وذهب بعض الادباء الى انه يختص بالجملة
التي تليه حتى انه ان كان متاخرا اختص بالجملة الاخيرة وان كان متقدما اختص
بالجملة الاولى والمختار التوقف كما في مسئلة الاستثناء **المسئلة السابعة**
اتفقوا على وجوب اتصال الشرط بالكلام ودليله ما مر في الاستثناء واتفقوا
على انه يحسن التقييد بشرط ان يكون الخارج اكثر من الباقي وان اختلفوا فيه في
الاستثناء **المسئلة الثامنة** لا نزاع في جواز تقديم الشرط وتاخيره انما النزاع
في الاولى ويشبه ان يكون الاولى هو التقديم خلافا للفراء لان الشرط متقدم
في الرتبة على الجزاء لانه شرط والجزاء المؤثر فيه وما يستحق التقديم طبعا يستحق
التقديم وضعا

القسم الثالث في تخصيص العام بالغاية والصفة

وفيه فصلان **الاول** في تقييد العام بالغاية وفيه ابحاث **الاول**
ان غاية الشي نهايته وطرفه ومقطعه **الثاني** الفاظها وهي حتى والى كقوله تعالى
ولا تقربوهن حتى يطهرن وايديكم الى المرافق **الثالث** التقييد بالغاية يقتضي
ان يكون الحكم فيما وراء الغاية بالخلاف لان الحكم لو بقي فيما وراء الغاية لم تكن الغاية مقطعا
فلم تكن الغاية غاية والاولى ان يقال الغاية اما ان تكون منفصلة عن ذي الغاية
بمفصل معلوم حسا كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل او لا تكون كذلك كقوله تعالى
فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فان المرفق غير منفصل عن اليد بمفصل
محسوس **اما القسم الاول** فيجب ان يكون حكم ما بعد الغاية بخلاف حكم ما قبله لان
انفصال احدهما عن الاخر معلوم بالحس واما الثاني فلا يجب ان يكون حكم ما بعده
بخلاف ما قبله لانه لما لم يكن المرفق منفصلا عن اليد بمفصل معلوم لم يكن تعين بعض
المفاصل للارادة اولى من بعض فوجب هاهنا دخول ما بعده فيما قبله **الرابع** يجوز اجتماع
الغايتين كما لو قيل لا تقربوهن حتى يطهرن وحتى يغتسلن فهاهنا الغاية
في الحقيقة هي الاخيرة وعبر عن الاول بالغاية لقربه منها واتصاله بها

الفصل الثاني في تقييد العام بالصفة والصفة اما ان تكون مذكورة عقيب شي واحد
كقولنا رقبة مؤمنة ولا شك في عودها اليها او عقيب شيئين وهاهنا اما ان تكون
احديهما متعلقة بالاخرى كقولك اكرم العرب والعجم المؤمنين فهاهنا الصفة
تكون عائدة اليهما واما ان لا تكون كذلك كقولك اكرم العلماء وجالس الفقهاء الزهاد
فهاهنا الصفة عائدة الى الجملة الاخيرة وان كان للبحث فيه مجال كما في الاستثناء

القول في تخصيص العام بالادلة المنفصلة

فنقول تخصيص العام

اما ان يكون بالعقل او بالحس او بالدلائل السمعية وهو على وجهين تخصيص المقطوع
بالمقطوع وتخصيص المقطوع بالمظنون فلنعقد في كل واحد فصلا **الفصل الاول**
في تخصيص العموم بالعقل وهذا قد يكون بضرورة العقل كقوله تعالى خالق كل شيء فانا
نعلم بالضرورة انه ليس خالقا لنفسه وبنظر العقل كقوله تعالى ولله على
الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فاما تخصيص الصبي والمجنون لعدم الفهم
في حقهما ومنهم من نازع في تخصيص العموم بدليل العقل والاشبه عندي انه لا خلاف
في المعنى بل في اللفظ اما انه لا خلاف في المعنى فلان اللفظ لما دل على ثبوت الحكم في
جميع الصور والعقل منع من ثبوته في بعض الصور فاما ان يحكم بمقتضى العقل
والنقل فيلزم صدق النقيضين وهو محال او يرجح النقل على العقل وهو محال لان
العقل اصل النقل والقدح في العقل قدح في اصل النقل والقدح في الاصل لتصحيح
الفرع يوجب القدح فيهما معا **واما** ان يرجح حكم العقل على مقتضى العموم
وهذا هو مرادنا من تخصيص العموم بالعقل **واما البحث اللفظي** فهو ان العقل
هل يسمى مخصصا ام لا فنقول ان اردنا بالمخصص الامر الذي يؤثر في اختصاص اللفظ
العام ببعض مسمياته فالعقل غير مخصص لان المقتضي لذلك الاختصاص
هو الارادة القائمة بالمتكلم والعقل يكون دليلا على تحقق تلك الارادة فالعقل
يكون دليل المخصص لا نفس المخصص ولكن على هذا التفسير وجب ان لا يكون الكتاب
مخصصا للكتاب ولا السنة للسنة لان المؤثر في ذلك التخصيص هو الارادة
لا تلك الالفاظ **فان قيل** لو جاز التخصيص بالعقل فهل يجوز النسخ به **قلنا** نعم
لان من سقطت رجلاه سقط عنه فرض غسل الرجلين وذلك انما عرف بالعقل
الفصل الثاني في التخصيص بالحس وهو كما في قوله تعالى واوتيت من كل شيء
فانه لم يكن شي من السما والارض والكرسي والعرش في يدها **الفصل الثالث**
في تخصيص المقطوع بالمقطوع **المسئلة الاولى** في ان تخصيص الكتاب بالكتاب جائز
خلافا لبعض اهل الظاهر لنا انه وقع فدل على الجواز لان قوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء مع قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
حملهن وكذلك قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات مع قوله تعالى والمحصنات من الذين
اوتوا الكتاب من قبلكم احتجوا بانه ان جمع بين دلالة العام على عمومه والخاص
على خصوصه وذلك محال واما ان يرجح احدهما على الاخر وحينئذ فزوال الزايل ان
كان على سبيل التخصيص فقد حصل الغرض وان كان بالنسخ فقد حصل الغرض ايضا
لان كل من جوز نسخ الكتاب بالكتاب جوز تخصيصه به ايضا **احتجوا** بقوله تعالى
لتبين للناس ما نزل اليهم فوض البيان الى الرسول عليه السلم فوجب ان لا يحصل البيان
الا بقوله **والجواب** انه معارض بقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شي

تخصيص

ولان ما رواه النبي عليه السلم انه المخصص بيان منه له **المسئلة الثانية** في تخصيص
السنة المتواترة بالسنة المتواترة انه ايضا جائز لان العام والخاص مهما اجتمعا
فاما ان يعمل بمقتضاهما او يترك العمل بهما او يرجح العام على الخاص وهذه الثلاثة
باطلة بالاجماع فلم يبق الا تقديم الخاص على العام **المسئلة الثالثة** تخصيص الكتاب
بالسنة المتواترة قولا كان او فعلا جائز للدليل الذي مر وايضا فقد وقع ذلك اما بالقول
فلانهم خصصوا عموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم بقوله عليه السلم القاتل لا يرث
وقوله عليه السلم لا يتوارث اهل ملتين **واما** بالفعل فلانهم خصصوا قوله تعالى الزانية
والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بما تواتر عنه عليه السلم من رجم المحصن
وايضا تخصيص السنة المتواترة بالكتاب جائز وعن بعض فقهائنا انه لا يجوز ودليله
التقسيم الذي مر **المسئلة الرابعة** في ان تخصيص الكتاب والسنة المتواترة
بالاجماع جائز لانه واقع فانهم خصصوا اية الارث بالاجماع على ان العبد لا يرث وخصصوا
اية الجلد بالاجماع على ان العبد كالحر في تنصيف الجلد **واما تخصيص الاجماع** بالكتاب
والسنة المتواترة فانه غير جائز بالاجماع ولان اجماعهم على الحكم العام مع سبق
المخصص خطا والاجماع على الخطا لا يجوز **المسئلة الخامسة** في ان تخصيص
الكتاب والسنة المتواترة بفعل الرسول عليه السلم هل يجوز ام لا والتحقيق فيه ان
اللفظ العام اما ان يكون متناولا للرسول عليه السلم او لا يكون متناولا له فان كان متناولا له
كان ذلك الفعل مخصصا لذلك العموم في حقه وهل يكون مخصصا للعموم في حق غيره
فنقول ان دل الدليل على ان حكم غيره كحكمه في الكل مطلقا او في الكل الا ما خصه الدليل
او في تلك الواقعة كان ذلك تخصيصا في حق غيره ولكن المخصص للعموم لا يكون ذلك الفعل
وحده بل الفعل مع ذلك الدليل وان لم يكن كذلك لم يجز تخصيص ذلك العام في حق غيره
واما ان كان اللفظ العام غير متناول للرسول عليه السلم بل للامة فقط فان قام الدليل
على ان حكم الامة مثل حكم النبي عليه السلم صار العام مخصوصا بمجموع فعل الرسول مع ذلك
الدليل والا فلا **واحتج** من منع هذا التخصيص مطلقا بان المخصص للعام هو الدليل
الذي يدل على وجوب ما يخصه وهو قوله تعالى فاتبعوه وذلك اعم من العام الذي يدل
على بعض الاشيا فقط فالتخصيص بالفعل يكون تقديما للعام على الخاص وانه غير جائز
والجواب ان المخصص ليس هو مجرد قوله فاتبعوه بل هو مع ذلك الفعل ومجموعهما
اخص من العام الذي ندعي تخصيصه بالفعل **المسئلة السادسة** من فعل ما
يخالف مقتضى العموم بحضرة الرسول عليه السلم ولم ينكر عليه فعدم الانكار من الرسول
قاطع في تخصيص العموم في حق ذلك الفاعل اما في حق غيره فان ثبت ان حكمه عليه السلم
في الواحد حكمه في الكل كان ذلك التقرير تخصيصا في حق الكل والا فلا **الفصل
الرابع** في تخصيص المقطوع بالمظنون **المسئلة الاولى** يجوز تخصيص الكتاب

خبر الواحد عندنا وهو قول ابي حنيفة والشافعي ومالك رضي الله عنهم وقال قوم لا يجوز اصلا
وقال عيسى بن ابان ان كان قد خص قبل ذلك بدليل مقطوع به جاز والا فلا وقال الكرخي
ان كان قد خص بدليل منفصل صار مجازا فيجوز ذلك وان خص بدليل متصل او لم يخص اصلا
لم يجز واما القاضي ابو بكر فانه اختار التوقف لنا ان العموم وخبر الواحد دليلان متعا
رضان وخبر الواحد اخص من العموم فوجب تقديمه على العموم وانما قلنا انهما دليلان
لان العموم دليل بالاتفاق وخبر الواحد ايضا دليل لان العمل به يتضمن دفع ضرر مظنون
فكان العمل به واجبا فكان دليلا واذا ثبت ذلك وجب تقديمه على العموم لان تقديم
العموم عليه يقتضي الغاءه بالكلية واما تقديمه على العموم فلا يقتضي الى الغاء العموم
بالكلية فكان اولى كما في سائر المخصصات واما جمهور الاصحاب فقالوا اجمعت
الصحابة على تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد وبيانه بصور خمس احدها انهم خصصوا
قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم بما رواه الصديق رضي الله عنه انه عليه السلام قال نحن
معاشر الانبياء لا نورث وثانيها خصصوا عموم قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين
فلهن ثلثا ما ترك بخبر محمد بن مسلمة والمغيرة بن شعبة انه عليه السلام جعل للجدة السدس
لان المتوفاة اذا خلفت زوجا وبنتين وجدة فللزوج الربع ثلثه وللبنتين الثلثان
ثمانية وللجدة السدس اثنان عالت المسئلة الى ثلثة عشر وثمانية من ثلثة عشر
اقل من ثلثي التركة وثالثها انهم خصصوا قوله تعالى واحل الله البيع بخبر ابي سعيد
في المنع من بيع الدرهم بالدرهمين ورابعها خصصوا قوله تعالى واحل لكم ما وراء
ذلكم بخبر ابي هريرة في المنع من نكاح المراة على عمتها وخالتها وبنت اختها ولقائل
ان يقول هل اجمعت الصحابة على تخصيص هذه العمومات في هذه الصور او ما اجمعت
فان قلتم ما اجمعت سقط دليلكم وان قلتم اجمعوا فلم لا يجوز ان يقال المخصص
لهذه العمومات ذلك الاجماع فان قلت لا بد لذلك الاجماع من مستند قلت نعم ولكن
لم قلتم ان ذلك المستند هو الاخبار اذ رب اجماع خفي مستنده لاستغنائهم بالاجماع
عنه سلمنا ان ذلك المستند هو هذه الاخبار لكن لعل هذه الاخبار كانت متواترة
عندهم ثم صارت احادا عندنا واحتج المانعون بالاجماع والخبر والمعقول اما
الاجماع فهو ان عمر رضي الله عنه رد خبر فاطمة بنت قيس وقال لا ندع كتاب ربنا
وسنة نبينا بقول امراة لا ندري صدقت ام كذبت ام نسيت واما الخبر فهو
ما روي انه عليه السلام قال اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان
وافق فاقبلوه وان خالف فردوه والخبر الذي يخصص الكتاب على مخالف الكتاب
فوجب رده واما المعقول فوجهان الاول ان الكتاب مقطوع به وخبر الواحد
مظنون والمقطوع اولى من المظنون الثاني ان النسخ تخصيص في الازمان والتخصيص
نسخ في الاعيان فلو جاز التخصيص في الاعيان بخبر الواحد لكان ذلك لاجل

ان تخصيص العام اولى من الغاء الخاص وهذا المعنى قائم في النسخ فكان يلزم جوازه
النسخ بخبر الواحد ولما لم يجز ذلك علمنا ان ذلك ايضا غير جائز والجواب عن الاول انا
لا نجوز تخصيص العموم بكل ما كان من اخبار الاحاد حتى يكون ذلك واردا علينا وانما
نجوزه بالخبر الذي لا يكون راويه متهما بالكذب والنسيان وهذا الشرط ما كان
حاصلا هاهنا لان عمر رضي الله عنه بين ان روايتها انما صارت مردودة لكون الراوي
غير مامون من الكذب والنسيان ولو كان خبر الواحد المقتضي لتخصيص الكتاب
مردودا لذكره عمر لانه كان اولى بالتعليل به وعن الثاني ان ما ذكرتموه يقتضي
انه لا يجوز تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة فان قلتم ما يقتضي تخصيصه لا يكون على
خلافه قلنا فلنا ان نقول مثله بعينه وعن الثالث ان البراءة الاصلية يقينية ثم انا
نتركها بخبر الواحد فبطل قولكم المقطوع لا يترك بالمظنون ثم نقول لا نسلم حصول
التفاوت وبيانه من وجهين الاول ان الكتاب مقطوع في متنه مظنون
في دلالته وخبر الواحد مظنون في متنه مقطوع في دلالته فلم قلتم انه حصل
التفاوت بينهما على هذا التقدير الثاني ان الدليل القاطع لما دل على وجوب
العمل بالخبر المظنون لم يكن وجوب العمل مظنونا لانا نقطع بان الله تعالى قال
مهما حصل في قلبكم ظن صدق الراوي فاقطعوا انكم مكلفون بذلك فاذا وجدنا ذلك الظن
واستدللنا به على الحكم كنا قاطعين بالحكم واذا كان كذلك فلم قلتم ان التفاوت
حاصل على هذا التقدير وعن الرابع ان الاصوليين اعتمدوا في الجواب عنه على حرف
واحد وهو ان العقل لا يابى ذلك وانما فصلنا بينهما لاجماع الصحابة على الفصل
بينهما فعملوا بخبر الواحد في التخصيص وردوه في النسخ وهذا الجواب ضعيف
لانا بينا ان الذين عولوا عليه في انهم قبلوا خبر الواحد في التخصيص ضعيف
واذا ثبت ذلك فنقول ثبت بما ذكرنا ان القياس يقتضي انه لو قبل خبر الواحد
في التخصيص لوجب قبوله في النسخ وثبت بالاتفاق انهم ما قبلوه في النسخ فوجب
ان يقال انهم ما قبلوه في التخصيص بل صاروا الى العمل بالدليل والجواب الصحيح
لا يحصل الا بذكر الفرق بينهما وهو ان التخصيص اهون من النسخ ولا يلزم من تاثير الشيء
في الاضعف تاثيره في الاقوى مسئلة واما قول عيسى بن ابان والكرخي فمبنيان
على حرف واحد وهو ان العام المخصوص عند عيسى مجاز والعام المخصوص بدليل
منفصل مجاز عند الكرخي واذا كان مجازا صارت دلالته مظنونة ومتنه
مقطوعا وخبر الواحد متنه مظنون ودلالته مقطوعة فيحصل التعادل
واما نحن فلما قلنا بانه حقيقة في العموم فيكون قاطعا في متنه وفي دلالته فلا يجوز
ان يرجح عليه المظنون فهذا هو ماخذهم والكلام عليه ما تقدم المسئلة الثامنة
يجوز تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة بالقياس وهو قول الشافعي

والى جمعه وما كلره ابو الحسين البصري وللاشعري وابي هاشم اخيرا ثم منهم
ومنهم من منع منه مطلقا وهو قول الجبائي وابي هاشم اولا ومنهم من فصل ثم ذكروا
فيه وجوها اربعة الاول قول عيسى بن ابان ان تطرق التخصيص الى العموم
جاز والا فلا والثاني قول الكرخي وهو ان خص بدليل منفصل جاز والا فلا الثالث
قول كثير من فقهائنا ومنهم ابن سريج انه يجوز بالقياس الجلي دون الخفي ثم اختلفوا
في تفسير الجلي والخفي على اقوال احدها ان الجلي هو قياس المعنى والخفي
قياس الشبه وثانيها ان الجلي مثل قوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان
ومعلوم ذلك لما يدهش العقل عن اتمام الفكر حتى يتعدى الى الجائع والحاقن
وثالثها قول ابي سعيد الاصطخري ان الجلي هو الذي لو قضى القاضي بخلافه نقض قضاؤه
والرابع قول الغزالي يحتمل ان العام والقياس ان تفاوتا في افادة الظن
رجحنا الاقوى وان تعادلا توقفنا واما القاضي ابو بكر وامام الحرمين فقد ذهبا
الى الوقف قال امام الحرمين والقول بالوقف يشارك القول بالتخصيص من وجه
ويباينه من وجه اما المشاركة فلان المطلوب من تخصيص العام بالقياس
اسقاط الاحتجاج به والواقف يشاركه فيه واما المباينة فهو ان القائل
بالتخصيص يحكم بمقتضى القياس والواقف لا يحكم به تنبيه نسبة قياس
الكتاب الى عموم الكتاب كنسبة قياس الخبر المتواتر الى عموم الخبر المتواتر ونسبة
قياس خبر الواحد الى عموم خبر الواحد والخلاف جار في الكل وكذا القول في قياس الخبر
المتواتر بالنسبة الى عموم الكتاب وبالعكس اما قياس خبر الواحد اذا عارضه عموم
الكتاب او السنة المتواترة وجب ان يكون جوازه ابعد لنا ان العموم والقياس
دليلان متعارضان والقياس خاص فوجب تقديمه اما ان العموم دليل فبالاتفاق
واما ان القياس دليل فلان العمل به يتضمن دفع ضرر مظنون فكان العمل به واجبا
وسياتي تقرير هذه الدلالة في باب القياس ان شاء الله تعالى واذا ثبت ذلك فالتقرير
ما تقدم في المسالة الاولى احتج المانعون بامور احدها ان الحكم المدلول عليه بالعموم
معلوم والحكم المدلول عليه بالقياس مظنون والمعلوم راجح على المظنون وثانيها
ان القياس فرع النص فلو خصصنا العموم بالقياس لقدمنا الفرع على الاصل وانه
غير جائز وثالثها ان حديث معاذ دل على انه لا يجوز الاجتهاد الا بعد فقد الحكم
في الكتاب والسنة وذلك يمنع من تخصيص النص بالقياس ورابعها ان الامة مجمعة
على ان من شرط القياس ان لا يرده النص اذا كان العموم مخالفا فقد رده ولا يجوز
التخصيص بالقياس كما لا يجوز النسخ به وقد تقدم تقريره والجواب عن الاول ما تقدم وعن الثاني
ان القياس المخصص يكون فرع نص اخر وحينئذ يزول السؤال فان قيل لما كان القياس
فرع نص اخر فكل مقدمة لا بد منها في دلالة النص على الحكم كانت معتبرة في الجانبين

واما المقدمات التي لا بد منها في دلالة القياس فهي مختصة بجانب القياس فقط فاذا
اثبات الحكم بالقياس يتوقف على مقدمات اكثر والعموم يتوقف على مقدمات اقل فكان
اثبات الحكم بالعموم اظهر من اثباته بالقياس والاقوى لا يصير مرجوحا بالاضعف قلت
قد يكون دلالة بعض العمومات على مدلوله اقوى واولى من دلالة عموم اخر على مدلوله
وعند هذا يظهر ان الحق ما قاله الغزالي وهو ان دلالة العموم المخصوص على مدلوله اذا
احتف بها المعارض تضعف ودلالة العموم الذي هو اصل القياس اذا عرفت المقدمات
فلعله بحيث تكون تلك المقدمات مع المقدمات المعتبرة في القياس معادلة لمقدمات
العموم المخصوص واذا حصل لا يتوجه ما قالوه وعن الثالث ان حديث معاذ انما
اقتضى ان لا يجوز تخصيص الكتاب والسنة بالقياس وليس من ان لا يجوز تخصيص الكتاب
بالسنة المتواترة ولا شك في فساد ذلك وعن الرابع ان نقول ما الذي تريد بقولكم شرط
القياس ان لا يرفعه النص ان اردتم ان شرطه ان لا يكون رافعا لكل ما اقتضاه النص
فحق وان اردتم ان لا يكون رافعا لشيء مما اقتضاه النص فهو عين محل النزاع وعن الخامس
ما تقدم في المسالة الاولى المسالة الثالثة اذا قلنا المفهوم حجة فلا اشكال ان دلالته
اضعف من دلالة المنطوق فهل يجوز تخصيص العام به مثاله اذا ورد عام في ايجاب
الزكوة في الغنم ثم قال الشارع في سائمة الغنم زكوة فهذا المفهوم يقتضي تخصيص ذلك
العام وللقائل ان يقول انما رجحنا الخاص على العام لان دلالة الخاص على مدلوله اقوى من
دلالة العام على ذلك الخاص والاقوى راجح فاما هنا فلا نسلم ان دلالة المفهوم على مدلوله
اقوى من دلالة العام على ذلك الخاص بل الظاهر انه اضعف واذا كان كذلك كان تخصيص
العام بالمفهوم ترجيحا للاضعف على الاقوى وانه لا يجوز القول في بناء العام على الخاص
اذا روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم خبران خاص وعام وهما كالمتنافيين فاما ان يعلم
تاريخهما او لا يعلم فان علم تاريخهما فاما ان يعلم مقارنتهما او يعلم تراخي احدهما عن الاخر
فان علمنا مقارنتهما فنحو ان يقول في الخيل زكوة ويقول عقيبه ليس في الذكور من الخيل زكوة
فالواجب ان يكون الخاص مخصصا للعام ومنهم من قال بل ذلك القدر من العام يصير معارضا
للخاص لنا وجوه الاول ان الخاص اقوى دلالة على ما يتناوله من العام والاقوى راجح فالخاص
راجح بيان الاول ان العام يجوز اطلاقه من غير ارادة ذلك الخاص اما ذلك الخاص فلا يجوز
اطلاقه من غير ارادة ذلك العام فثبت انه اقوى الثاني ان السيد اذا قال لعبده اشتر لي
كل ما في السوق من اللحم ثم قال عقيبه لا تشتر لحم البقر فهم منه اخراج لحم البقر من الكلام
الثالث ان ابقاء العموم على عمومه الغاء للخاص واعتبار الخاص لا يوجب الغاء واحد منهما
فكان ذلك اولى فان قيل هلا حملتم قوله في الخيل زكوة على التطوع وقوله لا زكوة في الذكور
من الخيل على نفي الوجوب وهذا وان كان مجازا لكن التخصيص ايضا مجاز فلم كان مجازكم
اولى من مجازنا قلنا لانا نفرض الكلام فيما اذا قال اوجبت الزكوة في الخيل ثم قال لا اوجبها

الذكور من الخيل لان قوله في الخيل زكوة يقتضي وجوبها في الاناث فلو حملناه على التطوع لكان
قد عدلنا باللفظ عن ظاهره في الاناث لا لدليل اصلا وليس كذلك اذا اخرجنا الذكور
من قوله في الخيل زكوة لانا نكون قد اخرجنا من العام شيئا لدليل يتناوله واقتضى اخراجه
اما اذا علمنا تاخير الخبر الخاص عن العام فان ورد الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام
كان ذلك بيانا للتخصيص ويجوز عند من يجيز تاخير بيان العام ولا يجوز عند المانعين منه
وان ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام كان ذلك نسخا وبيانا لمراد المتكلم فيما
بعد دون ما قبل لان البيان لا يتاخر عن وقت الحاجة اما ان كان العام هو المتاخر عن الخاص
فعند الشافعي وابي الحسين رحمهما الله ان العام يبنى على الخاص وهو المختار وعند ابي
حنيفة والقاضي عبد الجبار ان العام المتاخر ينسخ الخاص المتقدم لنا وجوه الاول ان
الخاص اقوى دلالة على ما يتناوله من العام والاقوى راجح فالخاص راجح الثاني اجرا العام
على عمومه يوجب الغا الخاص واعتبار الخاص لا يوجب الغا واحد منهما فكان اولى
واحتج ابو حنيفة واصحابه بامور احدها ما روي عن ابن عباس انه قال كنا ناخذ بالاحدث
فالاحدث واذا كان العام متاخرا كان احدث فوجب الاخذ به وثانيها ان اللفظين تعارضا
وعلم التاريخ بينهما فوجب تسليط الاخير على السابق كما لو كان الاخير خاصا
واحتجوا بانه لو قلنا اللفظان من العام الذي خصصه العقل فانا هناك سلطنا المتقدم
وثالثها ان لفظ العام في تناوله لاحاد ما دخل تحته جرى مجرى الفاظ خاصة كل
واحد منها يتناول واحدا فقط من تلك الاحاد لان قوله اقتلوا المشركين قائم مقام
قوله اقتلوا زيدا المشرك اقتلوا عمرا اقتلوا خالدا ولو قال ذلك بعد ما قال لا تقتلوا
زيدا لكان ذلك نسخا والجواب ان التعارض على الوجه بان هذين الخطابين كل واحد
منهما اعم من الاخر من وجه واخص من وجه لانه اذا قال لا تقتلوا اليهود ثم قال بعده
اقتلوا المشركين فقوله لا تقتلوا اليهود اخص من قوله اقتلوا المشركين من حيث
ان اليهود اخص من المشركين واعم منه من حيث انه دخل في المتقدم من الاوقات
ما لم يدخل في المتاخر وهو ما بين زمان ورود المتقدم والمتاخر فظهر ان الخاص
المتقدم اعم في الازمان واخص في الاعيان والعام المتاخر بالعكس فكل واحد منهما
اعم من الاخر من وجه واخص من وجه اخر واذا ثبت ذلك وجب التوقف والرجوع
الى الترجيح ظهر خطأ من يعتقد تاخيرهما والجواب عن الاول انه قول الصحابي فيكون
ضعيفا لا يلزم صحته بما اذا كان الاحدث هو الخاص وعن الثاني ان الفرق ما ذكرناه
ان الخاص اقوى من العام فوجب تقديمه عليه ولا يلزم من تسليط الخاص المتاخر على العام
المتقدم لزوم الغا الخاص اما لو لزم تسليط العام المتاخر على الخاص المتقدم لا يلزم
ذلك فظهر الفرق وعن الثالث انه اذا كان اللفظ عاما احتمل التخصيص وليس كذلك
اذا كان خاصا ولهذا لو كان قوله لا تقتلوا اليهود مقارنا لقوله اقتلوا المشركين

صح

لخصه ولو قارن المنفصل لما اقتضاه ولا يخصه لان الخاص لا يحتمل التخصيص اما الذي
تمسك به ابن العابهي فضعيف لانه فرض الخاص المتقدم نهيا فلا جرم عم الازمان ولو فرض
العام المتاخر امرا فلا جرم لم يعم الازمان فيصح له ما ادعاه من كون الخاص اعم من العام
من هذا الوجه اما لو فرضنا الخاص المتقدم امرا والعام المتاخر نهيا فانه لا يستقيم كلامه
لان الخاص المتقدم لا شك انه اخص في الاعيان وهو ايضا خاص في الازمان لان الامر لا يفيد
التكرار واما العام المتاخر فاذا فرضناه نهيا كان اعم من المتقدم في الاعيان لا اعيان وفي
الازمان ايضا لان الامر لا يتناول ذلك الزمان بل انما يتناول زمانا واحدا فهاهنا المتاخر
اعم من المتقدم من كل الوجوه فبطل ما قالوه اما اذا لم يعرف التاريخ بينهما فعند الشافعي رحمه الله
ان الخاص منهما يخص العام وعند ابي حنيفة يتوقف فيهما ويرجع الى غيرهما او الى ما يرجح
احدهما على الاخر وهذا يتفرع على اصله لان الخاص عنده ان يكون منسوخا او مخصصا
وناسخا فقد تعارض دوران وعند حصول التردد يجب التوقف واعلم ان الحق هاهنا
فيه على وجهين احدهما انه لو كان الخاص مع العام لا ان يقارنه او يتقدم او يتاخر عنه
تقدمت تخصيص العام بالخاص بناء على العادة من السلف وعند الجهل بالتاريخ يكون
الحكم ايضا كذلك وهذا ضعيف لان الخاص المتاخر عن العام ان ورد قبل حضور وقت العمل
بالعام كان تخصيصا وان ورد بعده كان نسخا وعلى هذا نقول ان كان العام والخاص مقطوعين
او مظنونين او العام مظنونا والخاص مقطوعا وجب ترجيح الخاص على العام لان الخاص
دائر بين ان يكون ناسخا او مخصصا وعلى التقديرين فالخاص مقدم في هذه الصورة اما اذا
كان العام مقطوعا والخاص مظنونا فبتقدير ان يكون الخاص مخصصا وجب العمل به
لان تخصيص الكتاب بخبر الواحد جائز لكن بتقدير ان يكون متاخرا عن وقت العمل كان نسخ
الكتاب بخبر الواحد لا يجوز فالحاصل ان الخاص دائر بين ان يكون مخصصا وبين ان يكون
ناسخا مقبولا وبين ان يكون ناسخا مردودا واذا كان كذلك لم يجب تقديم الخاص على العام
مطلقا الثاني ان العموم يخص بالقياس مطلقا فلان يخص بخبر الواحد اولى وهو ضعيف
لان القياس يخص اصل القياس عليه وذلك الاصل لو كان متقدما على العام لم يجز القياس عليه
عندنا وكذا القول اذا لم يعرف تقدمه وتاخره لا يجوز القياس عليه والمعتمد ان فقهاء
الامصار في هذه الاعصار يخصصون اعم الخبرين باخصهما مع فقد علمهم بالتاريخ فان قلت
ان ابن عمر رضي الله عنه لم يخص قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم بقوله عليه السلم لا تحرم
الرضعة ولا الرضعتان وعنه ايضا انه لما سئل عن نكاح النصرانية حرمه محتجا
بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن وجعل هذا العام دافعا لقوله تعالى
والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب مع خصوصه قلت ادعينا اجماع اهل هذه
الاعصار ويحتمل ان يكون ابن عمر رضي الله عنه ما سمع من الخبر الا ملتبسه ان الحنفية
لما اعتقدوا ان الواجب في مثل هذا العام والخاص انما التوقف واما الترجيح ذكر عيسى

اثنان اما ان يكون فلانه اوجه من الترجيح احدها اتفاق الامة على العمل باحدهما وثانيها عمل
اكثر الامة باحد الخبرين وعيبهم على من لم يعمل به كالعمل بخبر ابي سعيد وعيبهم على ابن
عباس حين نفى الربا في النقد وثالثها ان تكون الرواية لاحدهما اشهر ذكرها ابو عبد الله
البصري جهتهم الخبرين احدها ان يتضمن احد الخبرين حكما شرعيا والثاني ان يكون
احد الخبرين بيانا للآخر بالاتفاق كاتفاقهم على ان قوله عليه السلام لا قطع الا في ثمن المجن بيان
لاية السرقة قال ابو الحسين البصري وهذه الامور امارة لتاخر احد الخبرين اذ لو كان
متقدما منسوخا لما اتفقت الامة على استعماله ولا عابوا من ترك استعماله ولما
كان نقله اشهر ولما اجمعوا على كونه بيانا ناسخا وكون الحكم شرعيا يقتضي كون الخبر
الوارد به مضادا للعقل لان الخبر المتضمن للحكم الشرعي متاخر وهذا الوجه ضعيف
والله اعلم القول فيما يظن انه من مخصصات العموم مع انه ليس كذلك
المسئلة الاولى الخطاب الذي يرد جوابا عن سوال سايل اما ان لا يكون مستقلا بنفسه
او يكون والاول على قسمين لان عدم استقلاله اما ان يكون لامر يرجع اليه كقوله عليه السلام
وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص الرطب اذا جف فقالوا نعم قال فلا اذا واما ان
يكون لامر يرجع الى العادة كقوله والله لا اكلت في جواب من يقول كل عندي كان
هذا الجواب مستقل بنفسه غير ان العرف اقتضى عدم استقلاله وحينئذ صار مقصورا
على السبب الذي خرج عليه والقسم الثاني على ثلاثة انواع لان الجواب اما ان يكون
اخص او مساويا او اعم والاعم اما ان يكون اعم فيما سئل عنه كقوله عليه السلام لما
سئل عن بير بضاعة الماء طهور لا ينجسه شيء او يكون اعم في غير ما سئل عنه كقوله
عليه السلام وقد سئل عن ماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته اذا عرفت هذه
الاقسام فنقول اما الجواب الذي لا يستقل بنفسه فانه يتبع مع سببه فيكون
السبب موجودا في كلام المجيب تقديرا او لا تقديرا ولو ان المتكلم اتى بالسبب في كلامه
تعالى والله لا اكلت عندك لكان اليمين مقصورا على الاكل عنده واما الجواب المستقل
المساوي فلا اشكال فيه واما الاخص فهو جاير بثلاث شرايط احدها ان يكون
فيما خرج عن الجواب تنبيها على ما لم يخرج عنه وثانيها ان يكون السايل من اهل الاجتهاد
وثالثها ان لا تفوت المصلحة باشتغال السايل بالاجتهاد وبدون هذه الشرايط لا يجوز
واما اذا كان الجواب اعم من غير ما سئل عنه فلا شبهة في انه يجري على عمومه اما
اذا كان الجواب اعم فيما سئل عنه فالحق ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب
خلافا للمزني وابي ثور رحمهما الله فانهما زعما ان خصوص السبب يكون مخصصا لعموم
اللفظ قال امام الحرمين رحمه الله وهذا الذي صح عن الشافعي رضي الله عنه لنا وجهان
الاول ان المقتضي للعموم قايم والمعارض الموجود هو خصوص السبب لا يصلح معارضا
لانه لا منافاة بين عموم اللفظ وخصوص السبب فان الشارع لو صرح وقال يجب عليكم

ان تحملوا اللفظ على عمومه وان لا تخصوه بخصوص السبب كان ذلك جائزا والعلم بجوازه
ضروري الثاني ان الامة مجمعة على ان اية اللعان والظهار والسرقة وغيرها انما نزلت
في اقوام مخصوصين مع ان الامة مجمعة على انه عمموا احكامها ولم يقل احد ان ذلك التعميم
خلاف الاصل احتج المخالف بان المراد من ذلك الخطاب اما بيان ما وقع السوال عنه
او غيره فان كان الاول وجب ان لا يراد غيره وذلك يقتضي ان يخصص بالسبب وان كان
الثاني وجب ان لا يتاخر ذلك البيان الى تلك الواقعة والجواب ان ما ذكرتموه يقتضي
ان يكون ذلك الحكم مقصورا على ذلك السايل وفي ذلك الزمان والمكان والجهة وايضا
لم لا يجوز ان يكون ذكر السوال الخاص اقتضى ذكر البيان العام لا بد على اجماعه من دليل
مسئلة هذا العام وان كان يحمل في موضع السوال وفي غيره الا ان دلالته على موضع
السوال اقوى منه على غير ذلك الموضع هذا يصلح ان يكون من المرجحات المسئلة
الثانية الحق انه لا يجوز تخصيص العموم بمذهب الراوي وهو قول الشافعي رحمه الله تعالى
لانه قال اذا كان الراوي حمل الخبر على احد محمليه صرت الى قوله وان ترك الظاهر
لم اصر الى قوله خلافا لعيسى بن ابان ومثاله خبر ابي هريرة في ان الاناء يغسل من ولوغ
الكلب سبعا فانه خص ذلك بمذهب ابي هريرة ومنهم من فصل وقال ان كان وجد خبر
يقتضي تخصيصه او وجد في الاحوال ما يقتضي ذلك لم يخص الخبر بمذهبه والا خص به
لنا ان مخالفة الراوي يحتمل اقساما ثلاثة طرفين وواسطة اما طرف الافراط
وهو ان يقال الراوي علم بالضرورة انه عليه السلام اراد بذلك العام الخاص اما بخبر اخر
قاطع يقتضي ذلك او بشيء من قراين الاحوال بحيث لا احتمال يعارضه لانه لو كان كذلك
لوجب على الراوي ان يبين ذلك ازالة للتهمة عن نفسه وللشبهة عن غيره واما طرف
التفريط فهو ان يقال انه ترك العموم لمجرد الهوى وهو معلوم الانتفاء لان الظاهر
من عدالته خلافه واما الوسط فانه خالفه لدليل ظنه اقوى منه اما خبر محتمل
او قياس وذلك الظن يحتمل ان يكون خطأ ويحتمل ان يكون صوابا واذا تعارضت الاحتمالات
في مخالفة الراوي وجب تساقطها والرجوع الى العموم واحتج المخالف بان مخالفة
الراوي ان كانت لا عن طريق كان ذلك قادحا في عدالته والقدح في عدالته يقدح في
متن الخبر وان كانت عن طريق فذلك الطريق اما محتمل او قاطع ولو كان لدليل محتمل
لذكره ازالة للتهمة عن نفسه والشبهة عن غيره ولما لم يظهر ذلك كان يعني القاطع
والجواب ان اظهاره لذلك الدليل المحتمل انما يجب عليه مع من ناظره فلعله لم يتفق
له المناظرة سلمنا انه ذكره لكنه لعله لم ينقل وان نقل لكنه لم يشتهر المسئلة
الثالثة الحق انه لا يجوز تخصيص العام بذكر بعضه خلافا لابي ثور مثاله قوله عليه السلام
ايما اهاب دبغ فقد طهر قال المراد جلد الشاة لانه عليه السلام مر على جلد شاة ميمونة
دباغها طهورها قلنا ان المخصص للعام لا بد وان يكون منافيا للعام ولا منافاة و

فها هنا من كل شيء بعضه لان الكل محتاج الى البعض والمحتاج اليه لا ينافي واحتج المخالف
بان تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه فتخصيص الخاص بالذكر يدل على نفي
الحكم عن غيره وذكر بعض خصص العام والجواب انا لا نقول بدليل الخطاب سلمناه
لكن التمسك بظاهر العموم اولى من التمسك بالمفهوم على ما تقدم المسئلة الرابعة
اختلفوا في التخصيص بالعادات والحق ان نقول العادة اما ان نعلم من حالها انها
كانت حاصلة في زمان الرسول عليه السلام مع انه عليه السلام ما كان يمنعهم منها او نعلم
انها ما كانت حاصلة او لا نعلم واحدا من هذين الامرين فان كان الاول صح التخصيص
بها لكن المخصص في الحقيقة هو تقرير الرسول عليه السلام وان كان الثاني لم يجز التخصيص
بها لان افعال الناس لا تكون حجة على الشرع بل لو اجمعوا عليه لصح التخصيص
لكن المخصص حينئذ هو الاجماع لا العادة وان كان الثالث كان محتملا للقسمين
الاولين مع احتمال كونه غير مخصص فلا يجوز القطع بذلك المسئلة الخامسة
كونه مخاطبا لغيره يقتضي خروجه عن الخطاب اما في الخبر فكقوله تعالى وهو بكل
شيء عليم لان اللفظ عام ولا مانع من الدخول واما في الامر الذي جعل خبرا كقوله
من دخل داري فاكرمه فتشبه كونه امرا قرينة مخصصة المسئلة السادسة
الخطاب المتناول لما يندرج فيه النبي والامة كقوله يا ايها الناس ويا ايها
الذين امنوا عام في حقهم ومنهم من خصص ذلك بالامة قال لان منصب الرسول يقتضي
افراده بالذكر وهو باطل لان اللفظ عام ولا مانع من دخول الرسول فيه وقال
الصيرفي كل خطاب لم يصدر بامر الرسول بتبليغه ولكن ورد مطلقا فالرسول
مخاطب به كغيره وكل ما كان مصدرا بامر الرسول بتبليغه فذلك لا يتناوله كقوله
قل يا ايها الناس المسئلة السابعة الخطاب المتناول لما يندرج فيه
الحر والعبد والمسلم والكافر لا يخرج عنه العبد والكافر اما العبد فلان اللفظ
عام وعدم المانع يوجب التخصيص فهو خلاف الاصل فهذا القدر يوجب دخول
العبد فيه لكن العادة التي ترتبت على المالكية لا تحصل في حق العبد لان العبد
ليس له صلاحية المالكية فاما ما عداها فهو داخل فان قيل المانع من ذلك
هو ما ثبت من لزوم خدمته لسيده في كل وقت يستخدمه فيه وذلك يمنعه من
العبادة في هذه الاوقات قلنا انما يلزمه خدمة سيده لو فرغ من العبادات
في هذه الاوقات فنقول ان كان تخصيص الدليل الدال على وجوب خدمة السيد
بما دل على وجوب العبادة اولى من تخصيص ما دل على وجوب العبادة بما دل على
وجوب خدمة السيد قلت ما دل على وجوب خدمة السيد في حكم العام وما دل
على وجوب العبادات في حكم الخاص لان كل عبادة بعينها لفظ مخصوص كاية الصلوة
واية الصوم والخاص مقدم على العام واما بيان ان كونه كافرا لا يخرج عن العموم فقد

ثبت ان الكفار مخاطبون بالشرائع المسئلة الثامنة قصد المتكلم لخطابه
الى المدح والذم لا يوجب تخصيص العموم ومنع بعض فقهائنا من عموم قوله تعالى والذين
يكنزون الذهب والفضة فابطلوا التعلق به في ثبوت الزكوة في الحلي وقالوا الغرض منه
الحاق الذم بمن يكنز الذهب والفضة وليس الغرض منه العموم والجواب انا فهمنا
الذم من الاية لدلالة اللفظ عليه واللفظ دال على العموم فوجب اثباته وليس دلالتها على
الذم مانعة من دلالتها على العموم المسئلة التاسعة عطف الخاص على العام لا يقتضي
تخصيص العام مثاله ان اصحابنا احتجوا على ان المسلم لا يقتل بالذمي بقوله عليه السلام
لا يقتل مؤمن بكافر وقالت الحنفية انه عليه السلام عطف عليه ذا عهد بقوله ولا ذو عهد
في عهده فيكون معناه ولا ذو عهد في عهده بكافر ثم ان الكافر الذي لا يقتل به ذو العهد
هو الحربي فيجب ان يكون الكافر الذي لا يقتل به ايضا المسلم الحربي تسوية بين المعطوف
والمعطوف عليه والكلام عليه يقع في مقامين الاول انا لا نسلم ان قوله عليه السلام ولا ذو
عهد في عهده معناه ولا ذو عهد بكافر بيانه ان قوله ولا ذو عهد في عهده كلام تام
واذا كان كذلك لم يجز اضمار تلك الزيادة لما علمنا انه كلام تام لانه لو قال لا يقتل ذو عهد
في عهده بكافر لكان من الجائز ان يتوهم متوهم انه يجب منه العهد ثم خرج عن
عهده فانه لا يجوز قتله فلما قال في عهده علمنا ان هذا النهي يختص بكونه في العهد واذا
ثبت ان هذا القدر كلام تام لم يجز اضمار تلك الزيادة لان الاضمار على خلاف الاصل فلا
يصار اليه الا للضرورة سلمنا ان قوله عليه السلام ولا ذو عهد في عهده معناه ولا ذو عهد
في عهده بكافر لكن لا نسلم ان هذا الكافر لما كان هو الحربي وجب ان يكون المراد بقوله لا يقتل
مؤمن بكافر هو الحربي بيانه ان مقتضى العطف يطلق الاشتراك لا الاشتراك من كل الوجوه
واذا كان كذلك لم يجب ما قالوه المسئلة العاشرة اختلفوا في ان العموم اذا تعقبه
استثناء او تقييد بصفة او حكم وكان ذلك لا يتاتى الا في بعض ما تناوله العموم هل يجب
ان يكون المراد بذلك العموم ذلك البعض فقط ام لا مثال الاستثناء قوله تعالى لا جناح
عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ثم قال الله تعالى وان طلقتموهن
من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فاستثنى
العفو وعلقه بكناية راجعة الى النساء ومعلوم ان العفو لا يصح الا من المالكات
لامورهن دون الصغيرة والمجنونة فهل يجب ان يقال الصغيرة والمجنونة غير مرادة
بلفظ النساء في اول الكلام مثال التقييد بالصفة قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء
فطلقوهن لعدتهن ثم قال لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا يعني الرغبة في مراجعتهن
ومعلوم ان ذلك لا ياتي في البائنة ومثال التقييد بحكم اخر قوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ثم قال وبعولتهن احق بردهن في ذلك وهذا ايضا لا ياتي
في البائنة اذا عرفت ذلك فنقول ذهب القاضي عبد الجبار الى انه لا يجب تخصيص العموم

تمسكا بالاشيا ومنهم من قطع بالتخصيص ومنهم من توقف وهو المختار والدليل عليه ان ظاهر
العموم المتقدم يقتضي الاستغراق وظاهر الكناية يقتضي الرجوع الى كلها فلم يكن لان
الكناية يجب رجوعها الى المذكور المتقدم والمذكور المتقدم في الاية الاولى هو
المطلقات لا بعضهن الا ترى ان الانسان اذا قال من دخل الدار من عبيدي ضربته
الا ان يتوبوا انصرف ذلك الى جميع العبيد وجرى مجرى ان يقول الا ان يتوبوا عبيدي
الداخلون في الدار واذا ثبت ذلك فليست رعاية ظاهر العموم اولى من رعاية ظاهر
الكناية فوجب التوقف القسم الرابع من كتاب العموم والخصوص في حمل المطلق
على المقيد المسئلة الاولى المطلق والمقيد اذا وردا فاما ان يكون حكم احدهما مخالفا
لحكم الاخر او لا يكون والاول مثل ان يقول الشارع اتوا الزكوة واعتقوا رقبة مؤمنة
فلا نزاع في انه لا يحمل المطلق على المقيد لانه لا تعلق بينهما البتة واما الثاني فلا يخلو اما
ان يكون السبب واحدا او لا يكون فهذان قسمان فيهما مثبتان او منفيان وفي كل واحد من هذه
الثلاثة فاما ان يكون الخطاب الوارد فيه امرا او نهيا فهذه اقسام ستة فلنتكلم
فيها اما اذا كان السبب واحدا وجب حمل المطلق على المقيد لان المطلق جزء من
المقيد والاتي بالكل اتي بالجزء لا محالة فالاتي بالمقيد يكون عاملا بالدليلين والاتي بغير ذلك
المقيد لا يكون عاملا بالدليلين بل يكون تاركا لاحدهما والعمل بالدليلين عند امكان العمل
بهما اولى من الاتيان باحدهما واهمال الاخر فان قيل لا نسلم ان المطلق جزء من المقيد بيانه
ان الاطلاق والتقييد ضدان والضدان لا يجتمعان سلمنا ذلك لكن المطلق له عند عدم
التقييد حكم وهو تمكن المكلف من الاتيان باي فرد شاء من افراد تلك الحقيقة والتقييد
ينافي هذه المكنة فليس حمل المطلق باولى من حمل المقيد على الندب وعليكم الترجيح
والجواب اما ان المطلق جزء من المقيد فلانا نعلم ان المراد من المطلق نفس الحقيقة والمقيد
عبارة عن الحقيقة مع قيد زايد ولا شك ان الحقيقة احد اجزاء الحقيقة المقيدة قوله
الاطلاق والتقييد ضدان قلنا ان عنيت بالاطلاق كون اللفظ دالا على الحقيقة من حيث
هي هي مع حذف جميع القيود السلبية والايجابية فلا نسلم انه كذلك بما في التقييد
على ما بيناه وان عنيت بالاطلاق كون اللفظ دالا على الحقيقة الخالية عن جميع القيود
فنحن لا نريد بالاطلاق ذلك بل الاول والفرق بين الحقيقة بشرط لا وبين الحقيقة بلا شرط
فان عدم الشرط غير شرط العدم وايضا فشرط الخلو عن كل القيود غير معقول لان هذا
الخلو قيد قوله المطلق بشرط عدم التقييد حكم وهو انه تمكن من الاتيان بافراد تلك الحقيقة
قلنا هذا الحكم غير مدلول عليه لفظا والتقييد مدلول عليه لفظا فهو اولى بالرعاية واما
في جانب النهي فهو ان يقول لا تعتق رقبة ثم يقول لا تعتق رقبة كافرة فالامر فيه مرتب
على ما مر المسئلة الثانية اختلفوا في الحكم المثبت اذا اطلق احدهما وقيد الاخر وسببهما
مختلف مثاله تقييد الرقبة في كفارة القتل بالايمان واطلاقها في كفارة الظهار وفيه مذهب

بل انه اما طرفان والثالث هو الواسطة اما الطرفان فاحدهما قول من يقول من اصحابنا تقييد
احدهما يقتضي تقييد الاخر لفظا وثانيهما قول كافة الحنفية انه لا يجوز تقييد هذا المطلق بطريق
ما البتة وثالثها القول المعتدل وهو مذهب المحققين انه يجوز تقييد المطلق بالقياس على ذلك
المقيد ولا يدعى وجوب هذا القياس بل يدعى انه ان حصل القياس الصحيح ثبت التقييد والا فلا
واعلم ان صحة هذا القول انما تثبت اذا افسدنا القولين الاولين اما الاول فضعيف جدا
لان الشرع لو قال اوجبت في كفارة القتل رقبة مؤمنة واوجبت في كفارة الظهار رقبة
كيف كانت لم يكن احد الكلامين مناقضا للاخر فعلمنا ان تقييد احدهما لا يقتضي تقييد الاخر
لفظا احتجوا بان القران كالكلمة الواحدة وبان الشهادة لما قيدت مرة واحدة
بالعدالة واطلقت في ساير الصور حملنا المطلق على المقيد فكذا هاهنا والجواب عن الاول
ان القران كالكلمة الواحدة في انه لا يتناقض لا في كل شيء والا وجب ان يتقيد كل عام ومطلق
بكل خاص ومقيد وعن الثاني انا انما قيدناه بالاجماع واما القول الثاني فضعيف لان دليل
القياس وهو ان العمل به دفع للضرر المظنون عام في كل الصور شبهة المخالف ان قوله
اعتق رقبة يقتضي تمكن المكلف من اعتاق اي رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل القياس
على انه لا يجوز الا المؤمنة لكان القياس دليلا على زوال المكنة الثابتة بالنص فيكون
القياس ناسخا وانه غير جائز والجواب هذا لازم على مذهبكم لانكم اعتبرتم سلامة الرقبة
عن كثير من العيوب فان كان اشتراط الايمان نسخا فكذا اعتبار تلك العيوب يكون نسخا وايضا
فقوله اعتق رقبة لا تزيد في الدلالة على اللفظ العام واذا جاز تخصيص العام بالقياس
فلان يجوز هذا التخصيص به اولى مسئلة اذا اطلق الحكم في موضع وقيد مثله في موضعين
بقيدين متضادين كيف يكون حكمه مثاله قضاء رمضان الوارد مطلقا في قوله فعدة من ايام
اخر وصوم التمتع الوارد مقيدا بالتفريق في قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام في الحج
وسبعة اذا رجعتم وصوم كفارة الظهار الوارد مقيدا بالتتابع في قوله تعالى فصيام
شهرين متتابعين فالذين اختلفوا فيه على حسبما مر في المسئلة السابقة فمن زعم ان المطلق
يتقيد بالمقيد لفظا ترك المطلق هاهنا على اطلاقه لانه ليس تقييده باحدهما اولى من تقييده
بالاخر ومن حمل المطلق على المقيد بقياس حمله هاهنا على ما كان القياس عليه اولى القسم
الرابع في المجمل والمبين وفيه مقدمة وثلاثة اقسام اما المقدمة ففي تفسير الالفاظ
المستعملة في هذا الباب وهي سبعة الاول البيان وهو في اصل اللغة اسم مصدر
مشتق من البين يقال بين يبين تبيينا وبيانا كما يقال كلم يكلم تكليما وكلاما واذن يؤذن تاذينا واذانا
والبين يفرق بين الشيء وما يشاكله فهذا اصل البيان ثم صار عبارة عن الدلالة يقال بين فلان كذا
بيانا حسنا اذا ذكر الدلالة عليه ويدخل فيه الدليل العقلي وفي اصطلاح الفقهاء فهو الذي
دل على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد الثاني المبين وله معنيان
احدهما ما احتاج الى البيان وقد ورد عليه بيانه والثاني الخطاب المبتدا المستغني عن البيان

الثالث المفسر وله معنيان احدهما ما احتاج الى التفسير وقد ورد عليه تفسيره والثاني
الكلام المبتدأ المستغني عن التفسير لوضوحه في نفسه الرابع النص فهو كلام يظهر افادته
لمعناه ولا يتناول اكثر منه واحترزنا بقولنا كلام عن امرين احدهما ان ادلة العقول
والافعال لا تسمى نصوصا وثانيهما ان المجمل مع البيان لا يسمى نصا لا نقول انه نص عبارة
عن خطاب واحد دون ما يقترن به ولان البيان قد يكون غير القول والنص لا يكون الا
قولا واحترزنا بظهور افادته لمعناه عن المجمل فان فعل النبي عم بيان لنص الله تعالى
على وجه الصلوة وان كان نصا في قوله واقيموا الصلوة مجملا الا انه ليس نصا الا في افادة
الوجوب وهو فيها ليس بمجمل احترزنا بقولنا لا يتناول اكثر منه لان الرجل اذا قال القبيح
اضرب عبيدي لم يقل احد انه نص على ضرب زيد من عبيده لانه لا يقتصر على البعض
وقال انه نص على ضرب جملة عبيده لانه لا يتعين سواهم الخامس الظاهر وهو ما
لا يفتقر في افادته لمعناه الى غيره سوى كانت افادته وحده او افادته مع غيره وبهذا القيد
الاخير يمتاز عن النص اعتبار العام عن الخاص وكما قد علمنا في باب اللغات ان النص
هو اللفظ الذي لا يمكن استعماله في غير معناه الواحد والظاهر هو الذي يحتمل غيره
احتمالا مرجوحا ولا يتناوله بمعنى بعض السادس المجمل وهو في عرف الفقهاء
ما افاد شيئا من جملة اشياء هو متعين في نفسه واللفظ لا يعينه ولا يلزم عليه قولك اضرب
رجلا لان هذا اللفظ افاد ضرب رجل وليس بمتعين في نفسه فاي رجل ضربه جاز
وليس كذلك اسم القرء فانه يفيد اما الطهر وحده او الحيض وحده واللفظ لا يعينه
وقول الله تعالى اقيموا الصلوة يفيد وجوب فعل متعين في نفسه غير متعين بحسب اللفظ
السابع المأول والتاويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به اغلب على الظن
من المعنى الذي دل عليه الظاهر واما المحكم والمتشابه فقد مر تفسيرهما في باب اللغات

القسم الاول في المجمل المسئلة الاولى في اقسام المجمل الدليل الشرعي اما ان يكون
اصلا او مستنبطا منه والاصل اما ان يكون لفظا او فعلا اما اللفظ فاما ان يحكم عليه
بالاجمال حال كونه مستعملا في موضوعه او حال كونه مستعملا في بعض موضوعه
او حال كونه مستعملا لا في موضوعه ولا في بعض موضوعه اما القسم الاول فكما اذا كان
اللفظ مختلا لمعان كثيرة فلم يكن حمله على بعضها اولى من حمله على الباقي ثم تناول اللفظ
لتلك المعاني اما بحسب معنى واحد مشترك بين الكل وهو المتواطئ كقوله تعالى
واتوا حقه يوم حصاده او لا بحسب معنى واحد وهو المشترك كلفظ القرء واما القسم الثاني
فهو ان يحكم عليه بالاجمال حال كونه مستعملا في بعض موضوعه فهو كالعام المخصوص
بصفة مجملة واستثناء مجمل او بدليل منفصل مجهول مثال الصفة كقوله تعالى واحل
لكم ما وراء ذلكم فانه تعالى لو اقتصر على ذلكم لم يفتقر فيه الى البيان
فلما قيد بقوله محصنين لم ندر ما الاحصان لم نعرف ما ابيح لنا ومثال الاستثناء
قوله تعالى واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم مثال الدليل المنفصل المجهول
كما اذا قال الرسول عليه السلام اقتلوا المشركين والمراد منهم بعضهم لا كلهم واما
القسم الثالث وهو ان يحكم عليه بالاجمال حال كونه مستعملا لا في موضوعه ولا في بعض
موضوعه فهو ضربان احدهما الاسماء الشرعية والاخر غيرها مثال الاول كما اذا امرنا
الشرع بالصلوة وعلمنا انه لم يستعمل هذه الاسماء في هذه الافعال احتجنا فيه الى البيان والثاني
الاسماء الذي دل الدليل على انه لا يجوز حملها على حقائقها وليس بعض مجازاتها اولى من بعض
بحسب اللفظ فلا بد من البيان اما الفعل فانه بمجرد وقوعه لا يدل على وجه وقوعه الا انه
قد يقترن به ما يدل على الوجه الذي وقع عليه وحينئذ يستغني عن البيان وقد لا يقترن به
ذلك فيكون مجملا مثال الاول اذا راينا الرسول عليه السلام مواظبا على الاتيان بالسجودين
علمنا انه ذكر من افعال الصلوة مثال الثاني ان يقوم من الركعة الثانية ولا يجلس للتشهد
فجوزنا ان يكون قد سهى فيه او يكون قد تعمد ذلك ليدلنا على جواز ترك هذه الجلسة
واما المستنبط من الاصل فهو القياس ولا يتصور فيه الاجمال المسئلة الثانية
يجوز ورود المجمل في كتاب الله تعالى وفي كلام رسوله عليه السلام والدليل على جوازه وقوعه
في الايات المتلوه واحتج المنكرون بان الكلام اما ان يذكر للافهام او يذكر لا للافهام
والثاني عبث غير جائز على الله تعالى والاول اما ان يكون قد قرن بالمجمل ما يبينه او لم يقرن
ذكره والاول تطويل من غير فائدة لان التنصيص عليه اسهل وادخل في الفصاحة من ذكره
باللفظ المجمل ثم بيان ذلك المجمل بلفظ اخر وايضا فيجوز ان يصل الانسان الى المجمل دون وصوله
الى ذلك البيان فيكون سببا للجهل وانه غير جائز والثاني باطل لانه اذا اراد الافهام
مع ان اللفظ لا يدل عليه وليس معه ما يدل عليه كان تكليفا بما لا يطاق وانه غير
جائز والجواب هذا الكلام ساقط عنا لان عندنا يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد وعند
المعتزلة فلا استبعاد ان يكون من ذكره باللفظ المجمل ثم ارداف ذكر المجمل بالبيان مصلحة لا نطلع
عليها ومع الاحتمال لا يبقى القطع القول في امور ظن انها من المجملات وليست كذلك
المسئلة الاولى ذهب الكرخي الى ان التحليل والتحريم المضافين الى الاعيان كقوله تعالى
حرمت عليكم امهاتكم يقتضي الاجمال وعندنا انه يفيد بحسب العرف تحريم الفعل المطلوب
من تلك الذات فيفهم من قوله حرمت عليكم امهاتكم تحريم الاستمتاع ومن قوله حرمت
عليكم الميتة تحريم الاكل لان هذه الافعال هي الافعال المطلوبة من هذه الاعيان فالحاصل
انا لا نسلم كونه مجازا في اللغة لكنه حقيقة في العرف لنا وجوه الاول ان الذي يسبق الى الفهم
من قول القائل هذا الطعام حرام تحريم اكله ومن قوله المراة حرام تحريم وطيها والمبادرة
الى الفهم دليل الحقيقة وثانيها ما روي انه عليه السلام قال لعن الله اليهود حرمت الشحوم عليهم
فحملوها وباعوها وهذا يدل على ان تحريم الشحوم افاد تحريم كل انواع التصرف والا لتوجه
اللوم عليهم في البيع وثالثها ان المفهوم من قولنا فلان يملك الدار قدرته على التصرف فيها

بالسطح والسعي ومن قولنا ملك الجارية بقدرته على التصرف فيها بالسعي والوطي والاستخدام
واذا اخبر ان يحلف فليس الملك على هذا النحو جاز مثله في التحليل والتحريم **احتج الكرخي**
بان هذه الاعيان غير مقدورة لنا لو كانت معدومة فكيف اذا كانت موجودة فاذا
لا يمكن اجرا اللفظ على ظاهره بل المراد تحريم فعل من الافعال المتعلقة بتلك الاعيان
وذكر الفعل غير مذكور وليس اضمار بعضها اولى من بعض فاما ان يضمر الكل وهو محال
لان اضماره اضمار من غير حاجة وهو غير جائز او يتوقف في الكل وهو المطلوب وايضا
فلانه لو دلت على تحريم فعل معين لوجب ان يعين ذكر الفعل في تلك المواضع وليس كذلك
لان المراد من قوله حرمت عليكم امهاتكم حرمة الاستمتاع ومن قوله حرمت عليكم
الميتة حرمة الاكل **والجواب** لا نزاع في انه لا يمكن اضافة التحريم الى الاعيان لكن قوله
لكن قوله ليس اضمار بعض الاحكام اولى من بعض ممنوع فان العرف يقتضي اضافة
التحريم الى الفعل المطلوب منه **المسألة الثانية** ذهب بعض الحنفية الى ان قوله تعالى
وامسحوا برؤوسكم مجمل لانه يحتمل مسح جميع الراس ومسح بعضه واذا ظهر
الاحتمال ثبت الاجمال وقال اخرون لو خلينا واللفظ لمسحنا جميع الراس لان
الباء للالصاق **وقال** ابن جني اعرفي اللغة من ان يقول مسحت بالراس من ان يقول
مسحت الراس والراس اسم العضو بتمامه فوجب مسحه بتمامه وقال بعض الشافعية
انها للتبعيض فهو يفيد مسح بعض الراس وقال اخرون لا اجمال فيه لان لفظ
المسح مستعمل في مسح الكل بالاتفاق وفي مسح البعض كما يقال مسحت يدي بالمنديل
ومسحت يدي براس اليتيم وان كان انما مسحها ببعض الراس والاصل عدم الاشتراك
والمجاز فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك بين مسح الكل ومسح البعض فقط
وذلك هو مما سمي جزء من اليد جزءا من الراس قلت ان اللفظ ما دل الا عليه
فكان الاتي به عاملا باللفظ وحينئذ لا يتحقق الاجمال فيكفي في العمل به مسح اقل جزء
من الراس وهو قول الشافعي رضي الله عنه **المسألة الثالثة** اختلفوا في حرف
النفي اذا دخل على الفعل كقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا عمل لمن لا نية له
فقال ابو عبد الله البصري انه مجمل لان ذات الصلوة والعمل موجود فلا يمكن
صرف النفي اليها فوجب صرفه الى حكم اخر وليس البعض اولى من البعض فاما ان يحمل
على الكل وهو اضمار من غير ضرورة ولانه قد يفضي الى التناقض لانا لو حملناه على
نفي الصحة ونفي الكمال فنفي الكمال يقتضي ثبوت الصحة فيلزم التناقض او لا يحمل على شيء من
الاحكام بل يتوقف وهذا هو الاجمال ومن الناس من فصل فقال هذا النفي اما ان يكون
داخلا على مسمى شرعي او على مسمى حقيقي فان كان الاول فلا اجمال لان الصلوة اسم شرعي
والشرع اخبر عن انتفاء ذلك المسمى عند انتفاء الوصف المخصوص **فان قيل** فقال هذه
الصلوة فاسدة يدل على بقاء المسمى مع الفساد وقال عليه السلم دعي الصلوة ايام اقرائك

قلت النفوس ... لا يمكن صرف ذلك الى المسمى الشرعي وهذا الى المسمى اللغوي
ومن هذا الباب قوله لا نكاح الا بولي ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل فاما ان يكون له
حكم واحد او اكثر من حكم واحد فالاول كقوله لا شهادة لمجلود في قذف لانه لا يمكن
صرف النفي الى ذات الشهادة لانها قد وجدت فلا بد من صرف النفي الى حكمها فليس
لها الا حكم واحد وهو الجواز لان الشهادة اذا كانت فيما ندبنا الى ستره لم يكن
لاقامتها مدخل في الفضيلة وقولنا لا اقرار لمن اقر بالزنا مرة واحدة لان الاولى
ان يستر ذلك على نفسه فاذا لا حكم له الا الجواز واذا لم يكن له الا هذا الحكم الواحد
انصرف النفي اليه فيتعين الحمل عليه **اما اذا كان له** حكمان الفضيلة والجواز لم يكن
صرفه الى احدهما اولى من الاخر فيقع الاجمال وهو قول الاكثرين **ولقائل ان يقول**
بل صرفه الى الجواز اولى من صرفه الى الفضيلة لوجوه **احدها** ان المدلول عليه باللفظ
نفي الذات والدال على نفي الذات دال على نفي جميع الصفات لاستحالة بقاء الصفة
مع عدم الذات فاذا ثبت انه لا يمكن العمل بدلالته على نفي الذات والصحة ونفي الكمال ترك العمل به
في الذات فوجب ان يبقى معمولا به في الباقي **فان قيل** اللفظ لم يدل على نفي الصحة بالمطابقة
وانما دل عليها بالالتزام ضرورة انه يلزم من انتفاء الذات انتفاء الصفة ودلالة الالتزام
تابعة لدلالة المطابقة التي هي الاصل فههنا لما لم توجد دلالة المطابقة التي
هي الاصل كيف تبقى دلالة الالتزام التي هي الفرع وايضا فقد جاء هذا اللفظ
لنفي الفضيلة فقط والاصل في الكلام الحقيقة **والجواب** عن الاول انه لا نزاع في ان
دلالة اللفظ على نفي الصفة تابعة لدلالته على نفي الذات لكن بعد استقرار تلك
الدلالة صار اللفظ بالنسبة اليهما بمنزلة لفظين ... في بعض الصور وهو الذات
وجب ان يبقى معمولا به في الباقي **وعن الثاني** انا بينا ان اللفظ عام بالنسبة الى نفي
الذات ونفي الصفات فاذا خص بالنسبة الى الذات فقط وجب ان يبقى في بقية
الاحكام واذا خص بالنسبة الى الذات والصحة بقي معمولا به في الباقي وهو نفي
الفضيلة **وثانيها** وهو ان المشابهة بين المعدوم وبين ما لا يجزي اتم من المشابهة بين
المعدوم وبين ما يجزي ولا يفضل والمشابهة احد اسباب المجاز فكان حمل اللفظ
على نفي الصحة اولى **وثالثها** ان الخلل الحاصل في الذات عند عدم الصحة اشد من الخلل
الحاصل فيها عند نفي الصحة وعدم الفضيلة واطلاق اسم المعدوم على المختل اولى
من اطلاقه على غير المختل سلمنا انه لا يجوز حمل هذا النفي على هذه الاحكام ولا يجوز حمله
على نفي الذات فلم قلت انه مجمل بيانه ان قولنا هذا الشيء لفلان اي يعود نفعه اليه
فقولنا لا عمل لمن لا نية له معناه لا يعود نفعه اليه وهذا يقتضي نفي الصحة لانه لو صح
ذلك العمل لعاد نفعه اليه واللفظ دل على نفيه **المسألة الرابعة** قال بعضهم
اية السرقة مجملة في اليد وفي القطع اما اليد فلانه يطلق اسم اليد على هذا العضو

وان كان الباقي

من اصل المذهب وعليه من الحنفية وعليه من الكوفيين وعليه من اصول الاماثل واما القطع
فلانه قد يراد به الشق وفقا كما يقال ابرا قلمه فقطع بره وقد يراد به الابانة والحوص
عن الاول الالمام ابدا موضوع لهذا العضو من المنكب والا يتناول الكف وحده لانه لا يقال
قطعت يد فلان بالكلية اذا قطعت من الكف وعلى الثاني القطع في اللغة هو
الابانة فاذا اضيف الى شي افاد ابانة ذلك الشي والشق اذا حصل في جلد اليد
فقد حصلت الابانة في ذلك الاجزاء لمن اطلاق اسم اليد عليه على سبيل المجاز اطلاق
اسم الكل على الجزء فيكون المجاز ههنا في لفظ اليد لا في لفظ القطع المسئلة الخامسة
قيل في قوله عليه السلم رفع عن امتي الخطا انه مجمل لان نفس الخطا غير مرفوع فلا بد
من صرفه الى الحكم فيلزم الاجمال على ما تقدم تقريره والاقرب انه ليس بمجمل لان المولى
اذا قال لعبده رفعت عنك الخطا كان ذلك في العرف منصرفا الى نفي المواخذة
بذلك الفعل وكذا اذا قال الرسول لامته مثل هذا القول وجب ان ينصرف الى ما
يتوقع من مواخذته لامته وهو الاحكام الشرعية فكانه قال رفعت عنكم
الاحكام الشرعية في الخطا القسم الثاني في المبين المسئلة الاولى في اقسام
المبين الخطاب الذي يكفي بنفسه في افادة معناه اما ان يكون لامر يرجع الى
وضع اللغة او لا يكون كذلك والاول كقوله تعالى ان الله بكل شي عليم واما الثاني
فاما ان يكون بيانه على سبيل التعليل او لا على سبيل التعليل اما التعليل
فضربان احدهما ان يكون الحكم بالمسكوت عنه اولى منه بالمنطوق كما في قوله
تعالى ولا تقل لهما اف وثانيهما كما في قوله عليه السلام انها من الطوافين عليكم
والطوافات واما الذي لا يكون تعليلا فضربان احدهما ان الامر بالشي امر
بما لا يتم الا به وثانيهما ان يظهر في العقل بعد اجرا الخطاب على ظاهره ويكون
هناك امر يكون حمل الخطاب عليه اولى من حمله على غيره كما في قوله تعالى واسال
القرية فهذه اقسام المبين المسئلة الثانية في اقسام البيانات اعلم ان
بيان المجمل اما ان يقع بالقول او بالفعل او بالترك اما بالقول فظاهر واما
بالفعل فاما ان يكون الدال على البيان شي يحصل بالمواضعة او شي بعد المواضعة
او شي يقع المواضعة والاول هو الكتابة وعقد الاصابع فاما الكتابة فقد يقع
بها البيان من الله تعالى بما كتب في اللوح المحفوظ ومن الرسول بما كتب الى عماله
واما عقد الاصابع فقد بين به الرسول ان الشهر هكذا وهكذا وحبس في
الثالثة اصبعه المباركة عليه السلم وهذا البيان يستحيل على الله تعالى لاستحالة
الجوارح عليه واما القسم الثاني وهو الذي بعد المواضعة فهو الاشارة الى ان
المواضعة مفتقرة اليها وهي غير مفتقرة الى المواضعة ولما افتقرت المواضعة
الى الاشارة اخرى ولزم التسلسل وهو محال فقد بين الرسول بالاشارة وذلك حين

اشار الى الحرير في يد وقال هذا حرام على ذكور امتي حل لاناثها واما القسم الثالث
وهو ان يكون تابعا للمواضعة فهو كما اذا قال الرسول عليه السلم هذا الفعل بيان لهذه
الاية او يقول صلوا كما رايتموني اصلي واعلم انه لا يعلم كون الفعل بيانا للمجمل الا باحد
امور ثلاثة احدها ان يعلم ذلك بالضرورة من قصده وثانيها ان يعلم بالدليل اللفظي
وهو ان يقول هذا الفعل بيان لهذا المجمل او يقول اقوالا يلزم من مجموعها ذلك وثالثها
بالدليل العقلي وهو ان يذكر المجمل وقت الحاجة الى العمل به ثم يفعل فعلا يصلح ان يكون
بيانا له ولا يفعل شيئا اخر فيعلم ان ذلك الفعل بيان المجمل والا لعد تاخير البيان
عن وقت الحاجة وانه لا يجوز واما الترك فاعلم ان الفعل من الصفة لا يدل على
وجوبه وترك الفعل يدل على عدم وجوبه وذلك على اضرب احدها ان يقوم من الركعة
الثانية الى الثالثة ويمضي على صلوته فيعلم ان هذا التشهد ليس بشرط في صحة
الصلوة والا لما صح مع عدم شرط التشهد ويدل على انه ليس بواجب لانه عليه السلام
لا يجوز ان يتعمد ترك الواجب وثانيها ان يسكت عن بيان حكم الحادثة فيعلم انه
ليس فيها حكم شرعي وثالثها ان يكون ظاهر الخطاب متناولا له ولامته على السوا
فاذا ترك الفعل دل على انه مخصوص من الخطاب ولم يلزم ما لزم امته ورابعها
ان يتركه بعد فعله اياه فيعلم انه قد خرج نسخه عنه ثم ان كان حكم الامة حكمه فقد
نسخ عنهم ايضا والا لكان حكمهم خلاف حكمه المسئلة الثالثة الحق ان الفعل
قد يكون بيانا خلافا لقوم لنا ان الخصم اما ان يقول انه لا يجوز وقوع البيان بالفعل
او يقول انه يجوز عقلا لكنه لا يجوز في الجملة فالاول ضربان احدها ان الفعل لا يوثق في
موضع العقل اصلا والاخر ان يقال انه لا يوثر في ذلك الا مع غيرها وهو ان يقول الرسول
عليه السلام هذا الفعل بيان لهذا الكلام والاول باطل لان فعل الرسول عليه السلام
الصلاة والحج ادل على الصفة من العبارة لان ليس الخبر كالمعاينة وهذا فعل الرسول عليه السلم
الحج بفعله وقال خذوا عني مناسككم وقال صلوا كما رايتموني اصلي ومن احال الرسول
عليه السلام الوضوء بفعله واما الثاني وهو ان لا يقع البيان بالفعل وحده الا بقول
فان الدليل على ان ذلك الفعل بيان لذلك المجمل هو اما الاخلاف فيه الا ان المبين
هو الفعل لانه هو المنبي لصفة الفعل واما القول فيعلم الفعل الواقع بيانا على
المجمل واما القسم الثاني وهو انه غير جائز في الجملة فهو لا يستقيم على اصلنا لان الله تعالى
يفعل ما يشا ويحكم ما يريد وان سلمنا هذا الاصل فكيف يمتنع ان يعلم الله تعالى من المكلف
ان بيان المجمل بهذا الطريق اصلح له احتج المخالف بان الفعل يطول فيلزم تاخير البيان
والجواب اما القول فقد يكون اطول لان وصف افعال الصلوة وفروضها على
الاستقصا اطول من الاتيان بركعة واحدة فحوالكم جوابنا المسئلة الرابعة
في ان القول هل يقدم على الفعل في كونه بيانا القول والفعل اذا وردا الى ان يكونا

متطابقين او متنافيين فان كانا متطابقين وعلم تقدم احدهما على الاخر فالاول
بيان والثاني تاكيد لان الاول قد حصل التعريف به فلا حاجة الى الثاني وان لم يعلم
تقدم احدهما على الاخر حكم على الجملة بان الاول منهما بيان والثاني تاكيد وان
كانا متنافيين كقوله عليه السلم من قرن الحج الى العمرة فليطف لهما طوافا واحدا مع
ما روي انه عليه السلم قرن فطاف طوافين لهما وسعى سعيين فالقول هو المقدم
في كونه بيانا لانه بيان بنفسه والفعل لا يدل حتى يعرف ذلك اما بالضرورة او
بالاستدلال بدليل قولي او عقلي فاذا لم يحصل ذلك لم يستكمل كون الفعل بيانا هـ
المسئلة الخامسة في ان البيان كالمبين هذا الباب يشتمل على شيئين احدهما
هل البيان كالمبين في العموم والاخر هل هو كالمبين في الحكم اما الاول فقال الكرخي
المبين اذا كان لفظا معلوما وجب ان يكون بيانه مثله والا لم يقبل والحق انه يجوز
ان يكون البيان والمبين معلومين وان يكونا مظنونين وان يكون المبين معلوما
وبيانه مظنونا كما جاز تخصيص القران بخبر الواحد والقياس واما الاخر
فهو هل اذا كان المبين واجبا كان بيانه واجبا كذا ذكره قاضي القضاة فان ارادوا به ان
المبين ان كان واجبا فبيانه بيان لصفة شيء واجب فصحيح وان ارادوا به انه
يدل على الوجوب كما يدل المبين فغير صحيح لان البيان انما يتضمن صفة المبين فليس
يتضمن لفظا يفيد الوجوب الا ترى ان صوم الصلوة نفلا وواجبا صورة واحدة وان
ارادوا به انه اذا كان المبين واجبا كان بيانه واجبا على الرسول عليه السلم واذا لم يكن
الفعل المبين واجبا لم يكن بيانه واجبا على الرسول عليه السلم فباطل لان بيان الجملة واجب
سواء كان المبين فعلا واجبا او غير واجب والا لكان تكليفا بما لا يطاق القسم الثالث
في وقت البيان المسئلة الاولى القائلون بانه لا يجوز تكليف ما لا يطاق اتفقوا على انه
لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة لان التكليف به مع عدم الطريق الى العلم به تكليف
بما لا يطاق واما الاشكالات التي ذكرناها من ان تكليف الساهي غير جائز فجوابها هنا والجواب
واحد المسئلة الثانية اختلفوا في جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب الخطاب
المحتاج الى البيان ضربان احدهما له ظاهر قد استعمل في خلافه والثاني لا ظاهر له
كالاسماء المتواطية والمشتركة وللاول اقسام احدها تاخير بيان التخصيص وثانيها تاخير
بيان النسخ وثالثها تاخير بيان الاسماء الشرعية ورابعها تاخير بيان اسم النكرة اذا اريد
بها شيء معين اذا عرفت ذلك فنقول مذهبنا انه يجوز تاخير البيان الى وقت الحاجة في كل
هذه الاقسام واما المعتزلة فاكثرهم قبل ابي الحسين اتفقوا على المنع من تاخير البيان
في كل هذه الاقسام الا في النسخ فانهم جوزوا تاخير بيانه واما ابو الحسين فانه منع من تاخير
البيان فيما له ظاهر قد استعمل في خلافه وزعم ان البيان الاجمالي كاف فيه وهو ان يقول
عند الخطاب اعلموا ان هذا العموم مخصوص وان هذا الحكم سينسخ بعد ذلك واما

البيان التفصيلي فانه يجوز تاخيره واما الذي لا يكون له ظاهر مثل الالفاظ المتواطية
والمشتركة فقد جوز فيه تاخير البيان الى وقت الحاجة وهذا التفصيل ذكره كثير من فقهاء
اصحابنا كابي بكر القفال وابي اسحق المروزي وابي بكر الدقاق واعلم ان الكلام في هذه المسئلة
يقع في مقامين احدهما ان نستدل في الجملة على جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب
وثانيهما ان نستدل على جواز ذلك في كل واحدة من الصور المذكورة اما المقام الاول فالدليل عليه
قوله تعالى ان علينا جمعه وقرانه ثم ان علينا بيانه وثم في اللغة للتراخي وهو المطلوب فان قيل
لا نسلم ان كلمة ثم للتراخي فقط بل قد تجيء بمعنى الواو كقوله تعالى ثم اتينا موسى الكتاب
ثم كان من الذين امنوا ثم الله شهيد سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان المراد بالبيان في هذه الاية
البيان الذي اختلفنا فيه وهو بيان المجمل والعموم ولم لا يجوز ان يكون المراد اظهاره
بالتنزيل غاية ما في الباب ان يقال هذا مخالفة الظاهر لكن يقول يلزم من حفظ هذا الظاهر
مخالفة ظاهر اخر وهو ان الضمير في قوله ثم ان علينا بيانه راجع الى جميع المذكور
وهو القران ومعلوم ان جميعه لا يحتاج الى البيان فليس حفظ احد الظاهرين اولى من
الاخر وعليكم الترجيح سلمنا ان المراد من البيان ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون المراد منه
تاخير البيان التفصيلي وذلك عند ابي الحسين جائز سلمنا ان المراد مطلق البيان لكن
لم لا يجوز ان يكون المراد من قوله تعالى ان علينا جمعه وقرانه هو ان جمعه في اللوح المحفوظ
ثم انه بعد ذلك ينزله على الرسول عليه السلم ويبينه له وذلك متراخي عن الجمع سلمنا ان البيان
ما ذكرتموه لكن الاية تدل على وجوب تاخير البيان وذلك مما لا تقولون به فاذا دلت
الاية على ما لا تقولون به وما تقولون به وهو الجواز لم تدل الاية عليه فبطل الاستدلال
والجواب اما ان كلمة ثم للتراخي فذلك متواتر عند اهل اللغة والايات التي ذكرتموها
المراد منها التاخير في الحكم قوله لم لا يجوز ان يكون المراد من البيان اظهاره بالتنزيل
قلنا لان قوله فاذا قراناه فاتبع قرانه امر النبي عليه السلم باتباع قرانه وانما يكون مامورا
بذلك بعد نزوله عليه فانه قبله لا يكون عالما به وكيف يكلف اتباع قرانه فيجب ان
المراد من قوله فاذا قراناه هو الانزال لا يستحيل ان يكون الشيء سابقا عليه سلمنا انه يمكن
ما ذكروه لكنه خلاف الظاهر قوله يلزم من محافظة هذا الظاهر احتياج جميع القران
الى البيان قلنا لا نسلم فان لفظ القران يتناول كله وبعضه بدليل انه لو حلف انه لا يقرا
القران ثم لم يمسسه شيئا او يلمس بعضه فانه يحنث في يمينه سلمنا ان لفظ القران ليس
حقيقة في البعض لكن اطلاق اسم الكل على البعض اسهل من اطلاق العام على البعض لان
الكل يستلزم الجزء والعام غير مستلزم للبعض قوله نحمله على البيان التفصيلي قلنا
اللفظ مطلق فتقييده خلاف الظاهر قوله لم لا يجوز ان يكون المراد من الجمع جمعه في اللوح
المحفوظ قلنا لما بينا انه تعالى اخر البيان عن القراءة التي يجب على النبي عليه السلم اتباعها
وذلك يستدعي تاخير البيان عن الانزال قوله هذا يقتضي وجوب تاخير البيان عن الانزال قلنا

لكن قوله فان قيل الضمير عائد الى ذكر القرآن فيجب تأخير بيان الكل وذلك لا يقول به احد
قلنا قد تقدم بيان ان الضمير غير عائد الى الكل اما الدليل على كل واحد من الصور
التي ذكرناها فنقول الدليل على انه يجوز تأخير البيان في الصورة الاولى ان الله تعالى امر بني
اسرائيل بذبح بقرة موصوفة غير منكرة ثم بينها لهم حين سالوا سوالا بعد سوال
انما قلنا انه ما اراد بقرة منكرة لوجهين الاول انه قوله تعالى ادع لنا ربك يبين لنا
ما هي ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها وقوله تعالى انها بقرة لا فارض ولا بكر انها بقرة
صفراء انها بقرة لا ذلول ينصرف الى ما امروا بذبحه من قبل وهذه الكنايات تدل على ان
المامور به ما كان ذبح بقرة منكرة بل ذبح بقرة معينة الثاني ان الصفات المذكورة
في الجواب عن السوال الثاني اما ان يقال انها صفات البقرة التي امروا بذبحها اولا
او صفات بقرة وجبت عليهم عند ذلك السوال وانتسخ ما كان واجبا عليهم قبل ذلك
والاول هو المطلوب والثاني يقتضي ان يقع الاكتفاء بالصفات المذكورة اخرا والا يجب
حصول الصفات المذكورة قبل ذلك ولما اجمع المسلمون على ان الصفات باسرها كانت
معتبرة علمنا فساد هذا القسم فان قيل لا يجوز التمسك بهذه الاية لان الوقت الذي فيه
امروا بذبح البقرة كانوا محتاجين الى ذبحها فلو اخر الله تعالى البيان لكان ذلك تاخيرا
للبيان عن وقت الحاجة وذلك لا يجوز فاذا ما تقتضيه الاية لا يقولون به وحاصله لو
لا تقتضيه الاية نزلها عن هذا المقام لكن لا نسلم ان المامور به كان ذبح بقرة موصوفة بل ذبح
بقرة كيف كانت فلما سالوا تغيرت المصلحة ووجبت عليهم بقرة اخرى واما الكنايات
فلا نسلم عودها الى البقرة المذكورة ولم لا يجوز ان يقال انها كناية عن القصة والشان
وهذه طريقة مشهورة عند العرب سلمنا ان هذه الكنايات تقتضي كون البقرة المامور بها
موصوفة لكن ههنا ما يدل على كونها منكرة وهو من وجهين الاول قوله تعالى ان الله
يامركم ان تذبحوا بقرة امر بذبح بقرة مطلقة وذلك يقتضي سقوط التكليف بذبح اي
بقرة كانت وذلك يقتضي ان يكون اعتبار الصفة بعد ذلك تكليفا جديدا الثاني لو كان
المراد ذبح بقرة معينة لما استحقوا التعنيف على طلب البيان بل كانوا يستحقون
المدح عليه فلما عنفهم الله تعالى في قوله فذبحوها وما كادوا يفعلون علمنا تقصيرهم
في الاتيان بما امروا به اولا وذلك انما يكون لو كان المامور به اولا ذبح بقرة منكرة الثالث
ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال لو ذبحوا اي بقرة ارادوا لاجزاتهم لكنهم شددوا
على انفسهم فشدد الله عليهم سلمنا ان المامور به ذبح بقرة معينة موصوفة لكن لم لا يجوز
ان يقال البيان العام كان قد تقدم لكنهم لم يتنبهوا له لبلادتهم فاستكشفوا طلبا
للزيادة فحكى الله تعالى ذلك سلمنا ان البيان العام ما تقدم فلم لا يجوز ان يقال ان موسى
عليه السلام كان قد اعلمهم بان البقرة ليست مطلقة بل معينة فطلبوا البيان التفصيلي
فاقصى ما في الباب ان البيان الاجمالي كان مقارنا والبيان التفصيلي كان متاخرا وهو جائز عند

الحسين والجواب قوله الاية تقتضي تاخير البيان عن وقت الحاجة قلنا لا نسلم لان
ذلك انما يلزم لو كان الامر مقتضيا للفور وهذا لا نقول به قوله الكنايات عائدة الى القصة
والشان قلنا هذا باطل لوجوه احدها ان هذه الكنايات لو كانت عائدة الى القصة
والشان لكان الذي بقي بعد ذلك غير مفيد لانه لا فائدة في قوله تعالى بقرة صفراء بل لا بد
من اضمار شيء اخر وذلك خلاف الاصل اما اذا جعلنا الكنايات عائدة الى المامور به اولا
لم يلزم هذا المحذور وثانيها ان الحكم برجوع الكنايات الى القصة والشان خلاف الاصل
لان الكنايات يجب عودها الى شيء جرى ذكره والقصة والشان لم يجر ذكرهما فلا يجوز
عود الكنايات اليهما خالفنا هذا الدليل للضرورة في بعض المواضع فيبقى فيما عداه
على الاصل وثالثها ان الضمير في قوله تعالى ما لونها وما هي لا شك انه عائد الى البقرة
المامور بها فوجب ان يكون الضمير في قوله انها بقرة صفراء عائدا الى تلك البقرة والا لم يكن
الجواب مطابقا للسوال قوله ان قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة امر بذبح
بقرة مطلقة قلنا انها ظاهرة في الاطلاق ونحن نسلم لكن يقول المراد كان غير الظاهر
مع انه تعالى ما بينه فما فعلتموه لا يجوزنا قوله لو كان ذلك لطلب البيان لما استحقوا
التعنيف بقوله وما كادوا يفعلون قلنا ان قوله تعالى وما كادوا يفعلون ليس فيه
دلالة على انهم فرطوا في اول القصة او انهم كادوا يفرطون بعد استكمال البيانات
بل اللفظ محتمل لكل واحد منهما فنحمله على الاخير وهو انهم لما وقفوا على تمام البيان
توقفوا عند ذلك وما كادوا يفعلون قوله نقل عن ابن عباس انه قال لو شددوا على
انفسهم فشدد الله عليهم قلنا هذا من اخبار الاحاد ومع ذلك بعد البحث فلا يصلح
معارضا لنص الكتاب قوله لا يجوز ان يقال البيان كان حاصلا لكنهم لم يتنبهوا له قلنا
لوجهين الاول انهم كانوا يلتمسون البيان ولو كان البيان حاصلا لما التمسوه
بل كانوا يطلبون الفهم الثاني ان بعد التبيين عند حضوره يعتقد هاهنا لان ذلك
البيان ليس الا وصف تلك البقرة والعاقل العارف باللغة اذا سمع تلك الاوصاف
استحال ان لا يعرفها قوله كانوا يطلبون البيان التفصيلي قلنا لو كان كذلك لذكره
الله تعالى ازالة للتهمة اما الدليل على جواز تاخير بيان المخصص المعلوم بالعقل
اما النقل فهو ان الله تعالى لما انزل قوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم
قال ابن الزبعرى قد عبدت الملائكة وعبد عيسى المسيح فهؤلاء حصب جهنم فتاخر بيان
ذلك حتى انزل الله تعالى قوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى فان قيل لا نسلم ان قوله تعالى
انما تعبدون من دون الله يتناول الملائكة والمسيح وبيانه من وجهين الاول
ان كلمة ما لما لا يعقل فلا يدخل فيها المسيح والملائكة والثاني ان قوله تعالى انكم وما تعبدون
خطاب مع العرب وهم ما كانوا يعبدون المسيح والملائكة بل كانوا يعبدون الاوثان
سلمنا ذلك لكن تخصيص العام بدليل العقل جائز وههنا دل العقل على خروج الملائكة

والمسيح فانه لا يجوز تعذيب المسيح بجرم الغير وهذا الدليل كان حاضرا في عقولهم ثم تقول المسالة عليه وهذا خبر واحد فلا يجوز اثباتها به سلمنا صحة الرواية لكن الرسول عليه السلم لعله انما سكت انتظارا لنزول الوحي عليه في البيان اللفظي والعقلي **والجواب** لا نسلم ان صيغة ما مختصة بغير العقلاء والدليل عليه وجوه **احدها** قوله تعالى وما خلق الذكر والانثى والسماء وما بناها ولا انتم عابدون ما اعبد **وثانيها** اتفاق اهل اللغة على ان ما معناه الذي وكلمة الذي صالحة للعقلاء فكذا ما ايضا ذكره **وثالثها** ان ابن الزبعرى كان من الفصحاء فلولا ان كلمة ما تتناول المسيح والملائكة والا لما اورده نقضا على الاية **ورابعها** ان الرسول عليه السلم لم يرد عليه ذلك بل سكت وتوقف الى نزول الوحي ولو كان خطأ في اللغة لما سكت الرسول عن تخطئته **وخامسها** انه يقال ما في بطن جاريتي فهو حر وهو يتناول الانسان **وسادسها** لو كانت مختصة بغير العقلاء لما كان لقوله تعالى من دون الله فائدة لانه انما يحتاج الى الاحتراز حيث يصح الاندراج **قوله** الخطاب كان مع العرب وهم ما كانوا يعبدون الملائكة والمسيح **قلنا** الرواية المشهورة انه قد كان في العرب من يعبد الملائكة والمسيح وقد ذكر الواحدي وغيره ذلك في سبب نزول هذه الاية ولان هذه الاية لو كانت مختصة مع عبدة الاوثان فقط لما جاز سكوت الرسول عليه السلم عن تخطئة السائل **قوله** كل احد يعلم ان تعذيب الرجل بجرم الغير لا يجوز **قلنا** نعم لكن لا يبعد دخول الشبهة في ان اولئك المعبودين هل كانوا راضين بذلك ام لا وعند ذلك يصح السؤال **قوله** هذه الرواية من باب الاحاد **قلت** لا نسلم فان المفسرين اتفقوا على ذكرها في سبب نزول هذه الاية وذلك يدل على الاجماع سلمنا انه من الاحاد ولكن لما ان التمسك بالادلة اللفظية انما كان لا يفيد الا الظن وروايه الاحاد صالحة لذلك **واما المعقول** فمن وجهين **احدهما** وهو ان نقول لا شك في انه لو لم يجز تأخير بيان التخصيص للاعيان لكان ذلك لان تأخيره يوهم العموم وهو جهل وهذا المعنى قائم في تأخير التخصيص في الازمان لعدم الجواز هناك فيقتضي عدم الجواز ههنا **فان قيل** الفرق من وجهين **احدهما** ان الخطاب المطلق معلوم ان حكمه مرتفع لعلمنا بانقطاع التكليف ولم يحصل ذلك في المخصوص **وثانيها** ان احتمال النسخ في المستقبل لا يمنع المكلف من الحاضر العمل اما احتمال المخصص في الحال فيمنع من العمل لانه لا يدري انه هل هو مندرج تحت الخطاب ام لا **والجواب** عن الاول ان الله تعالى لو قال لنا صلوا كل يوم الجمعة لا يقتضي ظاهره الدوام فاذا خرج منه ما بعد الموت لا لدلالة لبقي الباقي على ظاهره وان جاز ان يكون حكم الخطاب مرتفعا مع الحيوة والتمكن ولا الله تعالى علم ذلك وان كان ظاهر الخطاب يفيد ولذلك جاز مثله في العموم **وعن الثاني** ان الفرق الذي ذكرتموه انما يظهر لو اخر الله تعالى البيان عن وقت الحاجة اما اذا اخره عن وقت الخطاب لا عن وقت

الحاجة فيجب على المكلف الاشتغال بالفعل ولا حاجة في ذلك الوقت الى تمييز المكلف عن غيره كما لا حاجة هناك الى تمييز وقت التكليف عن غيره **الدليل الثاني** اجمعنا على انه يجوز ان يامر الله تعالى المكلف بالافعال مع ان كل واحد منهم يجوز ان يموت قبل وقت الفعل فلا يكون مرادا بالخطاب وهذا هو تخصيص لم يتقدم بيانه **احتج** ابو الحسين على المنع من تأخير بيان ما له ظاهر اذا استعمل في غيره من وجهين **الاول** ان العموم خطاب لنا في الحال بالاجماع فالمخاطب اما ان لا يقصد افهامنا في الحال او يقصد ذلك والاول باطل لوجوه **احدها** انه لو لم يقصد افهامنا لم يصح كونه مخاطبا لنا لان المعقول من قولنا انه مخاطب لنا انه قد وجه الخطاب نحونا ولا معنى لذلك الا انه قصد افهامنا **وثانيها** انه لو لم يقصد افهامنا في الحال مع ان ظاهره يقتضي كونه خطابا لنا في الحال لكان قد اغرانا بان نعتقد انه قصد افهامنا في الحال فيكون قد قصد ان نجهل لان من خاطب قوما بلغتهم فقد اغراهم بان يعتقدوا فيه انه قد عنى ما عنوه **وثالثها** انه لو لم يقصد افهامنا لكان عبثا لان الفائدة في الخطاب افهام المخاطب **ورابعها** انه لو جاز ان لا يقصد افهامنا بالخطاب لجازت مخاطبة العربي بالزنجية وهو لا يحسنها اذا كان غير واجب افهام المخاطبين بل ذلك اولى بالجواز لان الزنجي ليس له ظاهر عند العربي يدعوه الى اعتقاد معناه ولو جازت مخاطبة العربي بالزنجية ويعني له بعد مدة لجازت مخاطبة النائم ويعني له بعد مدة وان يقصد الانسان بالتصويت والتصفيق شيئا يبينه بعد مدة **فان قلت** خطاب الزنجي لا يفهم منه العربي شيئا فلم يجز ان يخاطبه به وليس كذلك خطاب العربي بالمجمل لان العربي يفهم منه شيئا الا ترى ان قوله تعالى اقيموا الصلوة قد فهم منه الامر بشيء وان لم يعرف ما هو **قلت** وان جاز ان يكون اسم الصلوة واقعا على الدعا ويريد الله به غيره ولا يبين لنا جاز ان يكون ظاهر قوله اقيموا الامر ولا يستعمل في الامر ولا يبين لنا في ذلك مساواة لخطاب الزنجي لا يفهم منه شيئا اصلا **واما القسم الثاني** وهو انه اراد افهامنا في الحال فلا يخلو اما ان يريد ان نفهم ان مراده ظاهره او غير ظاهره فان اراد الاول فقد اراد منا الجهل وان اراد الثاني فقد اراد منا ما لا سبيل اليه قال ابو الحسين وهذه الدلالة تتناول العام المستعمل في الخصوص والمطلق المفيد للتكرار والمنسوخ والاسماء المنقولة الى الشرعية والنكرة اذا اريد بها شيئا معينا لان الكل مستعمل في خلاف ظاهره **الثاني** لو جاز ان يريد بالعموم الخصوص ولا يبين لنا ذلك في الحال ولا يشعر انه خالفه ما كان لنا طريق الى معرفة وقت الفعل الذي يفيد وجوب الشارع عليه لانه لو قيل لنا صلوا غدا جوزنا ان يكون المراد بقوله غدا بعد غد او ما بعده ابدا لان كل ذلك يسمى مجازا لتسمية لنا في اليوم الاخير تحسب السانى على غايته وقبله يتعذر علينا بالمراد بالخطاب **فان قلت** اذا شرع في صفة العبادة ثم قال افعلوها الا انه علمنا انه يجب فعلها

في ذلك الوقت قلت لا نسلم ذلك لانه يجوز ان يكون عنى بقوله الان وقتا مميزا اخبارا على
طريق المجاز ولا يستعمل في الحال كما جاز مثله في سائر الالفاظ الجواب عن الاول
من حيث المعارضة ومن حيث الجواب اما المعارضة فمن وجوه الاول ان
العموم خطاب لمن في الحال مع انه لا يجوز اعتقاد استغراقه عند سماعه بل لا بد
من ان يفتش الادلة السمعية والعقلية فيسقط عنها ما يخصص عمومه
في زمان يوجد الخطاب بالعموم فاذا ثبت مع انه لا يجوز اعتقاد ظاهره فاستقصى قولكم
اجاب ابو الحسين عنه بان من لم يجوز ان يسمع المكلف العام دون الخاص لا يلزمه
هذا السؤال ومن يجوز ذلك فله ان يجيب عن السؤال بان ما يعلمه من كثرة السنن والادلة
يجوز معه ان يكون فيها ما يدل على ان المراد بالخطاب غير ظاهره فيصير ذلك كالاشعار
بالمخصص والجواب اما انه لا يجوز ان يسمع المكلف العام دون المخصص فهذا
المذهب باطل عندكم ويخرج النقض بالمذهب الباطل باطل واما قوله علمهم
بكثرة السنن كالاشعار بالتخصيص قلنا فاذا جوزت ان يكون تجويزه لقيام
المخصص في الحال مانعا من اعتقاد الاستغراق في الحال فلم لا يجوز ان يكون تجويزه
لحدوث المخصص في ثاني الحال مانعا من اعتقاد الاستغراق في الحال وهذا هو
اول المسألة وثانيها اجمعنا على انه يجوز تاخير بيان المخصص بزمان قصير وان
يعطف جملة من الكلام على جملة اخرى ثم يستثني الجملة الاولى عقيب الجملة العاطفة
وان يبين المخصص بالكلام الطويل وهذه الصور الثلاث نقض على ما ذكروه قال
انما يجوز تاخير البيان الا بمقدار ما ينقطع عن السامع توقع شرط يرد على
الكلام واما تجويز البيان بالطويل من القول والفعل اذا لم يتم البيان الا بها واذا لم
يتم البيان الا به كان الكلام كله بيانا قلت ان ظاهر لفظ العموم يفيد الاستغراق
حال ما سمع ذلك اللفظ فيتوجه عليه التقسيم الذي ذكره ابو الحسين من انه اما
ان يكون غرض المخاطب به الافهام او لا يكون غرضه الافهام والثاني باطل فتعين
الاول فاما ان يكون غرضه افهامه ما اشعر به اللفظ الظاهر فيكون مريدا للجهل
او غيره فيكون خطابا لما لا سبيل اليه فان قلت يجوز السامع ان يأتي المتكلم
بعد الكلام بشرط او استثناء يمنعه من حمل هذا اللفظ على ظاهره قلت فلم لا يجوز
ان يقال في مسألتنا يجوز السامع ان يأتي المتكلم حال زوال التكليف بدليل مخصوص
يمنعه من حمل اللفظ على ظاهره وهذا هو اول المسألة وثالثها انا نجوز ان يأمر الله تعالى
المكلف بالافعال مع انه لا يجوز ان يخترمه قبل فعل الفعل ولا يكون مراد المخاطب
وقت ذلك منه فمن اريد بالخطاب وهذا المخصص لم يفعله بانه البتة ورابعها
ان غير ابي الحسين من المعتزلة اجمعوا على جواز تاخير النسخ اجمالا وتفصيلا فحينئذ
يقتضي دليلهم ان اللفظ اذا افاد الدوام مع ان الدوام غير مراد فان اراد

ظاهره فقد اراد الجهل وان اراد غير ظاهره فقد اراد ما لا سبيل اليه وما يذكرونه
من الفروق فقد ذكرناه واجبنا عنه واما من حيث الجواب فمن وجهين الاول
ان نقول ما المراد من قولكم المخاطب اما ان يكون غرضه افهامنا او لا يكون غرضه ذلك
فان عنيت بالافهام افادة القطع واليقين فلم ليس غرضه ذلك بل غرضه الايهام بمعنى
افادة الاعتقاد الراجح والظن الغالب مع تجويز نقيضه فلم قلت انه على هذا التقدير
يكون عابثا او يكون مغريا بالجهل وبهذا الحرف يظهر الفرق بين ما ادعاه الخصم
ذكروه من خطاب العربي بالزنجية لان هناك لا يمكن ان يكون الغرض افادة الاعتقاد
الراجح فانه لا يفهم منه شيئا وان عنيت به ان غرضه افادة الاعتقاد الراجح كيف
كان اعني القدر المشترك بين الاعتقاد المانع من النقيض والاعتقاد الراجح المجوز
للنقيض فهذا مسلم ولكن هذا القدر لا يمنع من ورود المخصص لانه لو منع لكان ذلك
الاعتقاد مانعا من النقيض مع انا فرضناه غير مانع ء الذي يدل على ان الغرض
من الخطاب افادة اصل الاعتقاد الراجح لا افادة الاعتقاد المانع من النقيض هو ان
دلالة الادلة اللفظية موقوفة على نقل اللغة والنحو والتصريف وهي منقولة لا بالتواتر
وعلى عدم الاشتراك والمجاز والتخصيص والنقل والاضمار والتقديم والتاخير وعدم
المعارض العقلي والنقلي وكل هذه المقدمات ظنية وما يتوقف على الظني اولى
ان يكون ظنيا فثبت ان الدلائل اللفظية لا تفيد الا الاعتقاد الراجح وهذا القدر
لا ينافيه احتمال ورود المخصص بعده ومما يحقق ذلك وهو ان الغيم الرطب في الشتاء
يفيد ظن نزول المطر ثم قد لا يوجد المطر في بعض الاوقات ثم لا يكون هذا العدم
قادحا في ذلك الظن والا لتوقف تحقق ذلك الظن على انتفاء هذا العدم فحينئذ يكون
ذلك الظن قطعا لا ظنا هذا خلف فكذا هاهنا الوجه الثاني في الجواب ان اللفظ
العام ان وجد معه المخصص دل المجموع الحاصل منه ومن ذلك المخصص على الخاص
وان وجد خاليا عن المخصص دل هو مع عدم المخصص على الاستغراق فذلك اللفظ
متردد بين هاتين الحالتين على السواء فهو بالنسبة الى هاتين الحالتين كاللفظ المشترك
بالنسبة الى مفهوماته والمتواطئ بالنسبة الى جزئياته وكما انه يجوز عند ابي
الحسين ورود اللفظ المشترك والمتواطئ خاليا عن البيان لانه يعلم ان المراد احد
تلك المسميات فكذا هاهنا اللفظ العام قبل العلم بانه وجد معه المخصص او عدم
يعلم ان المراد اما العموم او الخصوص ثم يعلم ان هذا اللفظ ان وجد مع المخصص افاد
الخاص وان وجد معه عدم المخصص افاد العام فلا فرق بينه وبين المشترك فكما جاز
هناك تاخير البيان فكذا هاهنا فان قلت هذا عود الى القول بان هذه الصيغة
مشتركة بين العموم والخصوص ونحن الان في التفريع على انها للعموم فقط قلت لا نسلم ان هذا
عود الى القول بالاشتراك وذلك لانا لا نسلم انها وحدها هو موضوعه للاستغراق بل هذا الكلام انفصال عن

القائلين بالاشتراك لكنا نقول لا نزاع في حسن ورود المخصص ولا نزاع في انه عند ورود
المخصص لا يفيد الا الخاص فاذا اشككنا في وجود المخصص وعدمه لزمنا ان نشك
في انه هل يفيد الاستغراق ام لا لان الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط فاذن
هذا القول هو مذهب القائلين بالاشتراك والجواب عن الثاني ان اللفظ وان كان محتملا
الا انه قد وجد من القرائن ما يفيد القطع بان المراد من اللفظ ظاهره وعلى هذا التقدير
يزول السؤال الثالث ثم اذا لم يوجد شيء من هذه القرائن وحضر الوقت الذي دل ظاهر الصيغة
على انه وقت العمل وجب عليه العمل لان الظن قائم مقام العلم في ايجاب العمل
ولكنه لا يقوم مقامه فيما لا يتعلق بالعمل فظهر كون اللفظ دالا على وجوب العمل في الحال
يكفي في القطع بعدم المخصص موجب العمل في الحال لكن ظن عدم المخصص لا يكفي في القطع بعدم
المخصص المسئلة الثالثة واما الخطاب الذي لا ظاهر له وهو الاسم المشترك كالقرء بين
الطهر والحيض فان له ظاهرا من وجه دون وجه اما الوجه الذي يكون ظاهرا فيه
فهو ان يفيد ان المتكلم لم يرد شيئا غير الطهر والحيض وانه اراد اما هذا واما هذا فمن
هذا الوجه لا يحتاج الى بيان واما الوجه الذي يكون فيه غير ظاهر فهو انه لا يفيد اي الامرين
اراد المتكلم الطهر او الحيض ولا يجب ان يقترن به بيان في الحال الدليل عليه ان الاسم
المشترك يفيد ان المراد اما هذا واما هذا من غير تعيين فهذا القدر يصلح ان يراد عن بيقه
لان للانسان قد يعرف الغير ان له الى البيت حاجة مبهمة او تفصيلها ولا يكون غرضه في الحال الا
الاعلام بتلك الجملة وقد يقول له رأيت رجلا في موضع كذا وهو يكره وقوف السامع على
عينه او يكره وقوفه عليه من جهته ولهذا وضع في اللغة الفاظ مبهمة كما وضع الفاظ
لمعان معينة قال الله تعالى ورسلا لم نقصصهم عليك من قبل وبالجماعة له اضعافا
كثيرة وايضا فقد يحسن بالملك ان يبعث بعض عماله ويقول له قد وليتك البلد الفلاني
فاخرج اليه غدا وانا اكتب اليك بتذكرة بتفصيل ما تعمله ويحسن من احدنا ان يقول
لغلامه انا امرك ان تخرج الى السوق يوم الجمعة وتبتاع ما امرك بعد الجمعة ويكون الغرض
بذلك الذهاب لقضاء الحاجة والعزم عليها وهذا هو نظير ما اخترناه من تاخير بيان المجمل
واذا كان كذلك ثبت انه يجوز اطلاق لفظ المشترك من غير بيان المعنى فان قيل الغرض
من التكليف هو الفعل للعلم والاعتقاد بالبيان وهذا لا يتم الا بالتمكن من الفعل قلنا
الغرض قبل الوقت هو العزم لا الفعل اما في وقت الحاجة فالغرض هو الفعل وههنا يجب
البيان احتجوا بانه لو حسنت المخاطبة بالاسم المشترك من غير بيان في الحال لحسنت
مخاطبة العربي بالزنجية مع القدرة على مخاطبته بالعربية ولا بيان له في الحال والجامع ان
السامع لا يعرف مراد المتكلم بهما على الحقيقة فان قيل الفرق ان العربي لا يفهم من الزنجية
شيئا وههنا يفهم ان المراد احد معنيي الاسم قلنا اما ان يعتبروا في حسن الخطاب
حصول العلم بكمال المراد او يكتفوا بمعرفة المراد من بعض الوجوه والاول يقتضي امتناع

تاخير بيان المجمل والثاني يوجب حسن مخاطبة العربي بالزنجية لان العربي اذا عرف حكمة الزنجي
المخاطب له علم انه قد اراد بخطابه شيئا اما الامر او النهي واما غيرهما والجواب
ان المعتبر في حسن الخطاب ان يتمكن السامع من ان يعرف به ما افاده الخطاب وهذا التمكن
حاصل في الاسم المشترك لانه موضوع لاحد هذين المعنيين والسامع متمكن من معرفته بخلاف
العربي فانه لا يتمكن من ان يعرف ما وضع له خطاب الزنجي فظهر الفرق المسئلة الرابعة
يجوز ان يؤخر الرسول عليه السلام تبليغ ما يوحى اليه الى وقت الحاجة وقال قوم يجب تقديمه عليه
لنا في المسئلة انه قد يكون تقديم الاعلام على حضور وقت العمل صلاحا وقد يكون ترك التقديم
صلاحا وقد يكون تحسنحو الامرين واذا كان كذلك لم يمتنع ان يعلم الله تعالى ان مصلحة
المكلفين في تقديم الاعلام وفي تركه فيلزم ان لا يكون التقديم واجبا على الاطلاق احتجوا
بقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ والامر للفور والجواب لا نسلم ان الامر للفور سلمناه لكن المراد
هو القرآن لانه هو الذي يطلق عليه القول بانه منزل من الله تعالى القسم الرابع في المس
المسئلة الاولى الخطاب المحتاج الى البيان يجب بيانه لمن اراد الله تعالى افهامه دون
من لم يرد ان يفهمه اما الاول فلانه لو لم يبينه له لكان قد كلفه بما لا سبيل له الى العلم به
واما الثاني فلانه لا تعلق له بذلك الخطاب فلا يجب بيانه له ثم الذين اراد الله تعالى منهم
فهم خطابه ضربان احدهما اراد منهم فعل ما تضمنه الخطاب ان كان ما تضمنه الخطاب
فعلا والاخر لم يرد منهم الفعل الاول كالعلماء فقد اراد الله ان يفهموا مراده بالعلم
الفعل وان يفعلوها والاخر هم العلماء في احكام الحيض فقد اريد منهم فهم الخطاب
ولم يرد منهم فعل ما تضمنه والذين لم يرد الله تعالى ان يفهموا مراده ولم يوجب ذلك
عليهم ضربان احدهما لم يرد منهم ان يفعلوا ما تضمنه الخطاب والاخر اراد منهم الفعل
اما الاولون فهم اجمع اهل الكتب السالفة فان الله تعالى ما اراد ان يفهموا مراده بها
ولا ان يفعلوا مقتضاها والاخر هم النساء في احكام الحيض لان الله تعالى اراد منهم القيام
احكام الحيض بشرط ان يسمعهم المفتي ولم يوجب عليهم سماع اخبار الحيض فضلا عن بيان
مجملها وتخصيص عامها المسئلة الثانية يجوز من الله تعالى ان يسمع المكلف العام
من غير ان يسمعه ما يخصه وهو قول النظام وابي هاشم والفقهاء وقال ابو الهذيل والجبائي
لا يجوز ذلك في العام المخصوص بدليل السمع وان جاز ان يسمعه المخصوص بادلة العقل وان لم
يعلم السامع ان في العقل ما يدل على تخصيصه لنا وجوه الاول ان ذلك قد وقع لان
كثيرا من الصحابة سمعوا قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم ولم يسمعوا قوله عليه السلام نحن معاشر
الانبياء لا نورث وسمعوا قوله اقتلوا المشركين ثم انهم لم يسمعوا قوله عليه السلام سنوا بهم
سنة اهل الكتاب الى زمان عمر رضي الله عنه الثاني اجمعنا على جواز خطابه بالعام المخصوص
بالعقل من غير ان يخطر بباله ذلك المخصص فوجب ان يجوز خطابه بالعام المخصوص بالسمع
من غير ان يسمعه ذلك المخصص والجامع كونه في الصورتين متمكنا من معرفة المراد الثالث

ان الواحد منا كثيرا ما يسمع الالفاظ العامة المخصصة قبل مخصصاتها فانكاره مكابرة
في الضروريات احتجوا بامور احدها ان اسماع العام دون اسماع المخصص اغرا بالجهل
وثانيها ان العام لا يدل على مراد المخاطب فاسماعه وحده كخطاب العربي بالزنجية وثالثها
ان دلالة العام مشروطة بعدم المخصص فلو جاز اسماع العام دون اسماع المخصص لما جاز
الاستدلال بشي من العمومات الا بعد الطواف في الدنيا والسوال عن كل علماء الدنيا انه هل وجد له
مخصص وذلك يفضي الى سقوط العمومات والجواب عن الاول ان الاغرا بالجهل حاصل لما ذكرنا من
انه يبطل ظن العموم لا القطع به وبه خرج الجواب عن الثاني وعن الثالث ان كون اللفظ
حقيقة في الاستغراق مجازا في غيره يفيد ظن الاستغراق والظن حجة في العمليات

الكلام في الافعال المسالة الاولى اختلفت الامة في عصمة الانبيا على قولين
احدها قول من ذهب الى انه لا يجوز ان يقع منهم ذنب لا صغير ولا كبير لا عمدا ولا سهوا ولا من
جهة التاويل وهو قول الشيعة والاخر قول من ذهب الى جوازه عليهم ثم اختلفوا فيما يجوز
من ذلك وما لا يجوز والاختلاف في هذا الباب يرجع الى اقسام اربعة احدها ما يقع في باب
الاعتقاد وقد اتفقوا على انه لا يجوز منهم الكفر وقالت الفضيلية من الخوارج انه قد
وقعت منهم ذنوب وكل ذنب عندهم كفر وشرك واجازت الشيعة اظهار الكفر
على سبيل التقية فاما الاعتقاد الخطا الذي لا يبلغ الكفر مثل ان يعتقدوا ان الاعراض
باقية ولا يكون كذلك فمنهم من اباه لكونه منفرا ومنهم من جوزه وثانيها باب التبليغ
واتفقوا على انه لا يجوز عليهم التغيير والازال الوثوق بقولهم وقال قوم يجوز ذلك من جهة
السهو وثالثها ما يتعلق بالفتوى واتفقوا ايضا على انه لا يجوز عليهم الخطا فيه وجوزه
قوم على سبيل السهو ورابعها ما يتعلق بافعالهم واختلفت الامة على اربعة اقوال
احدها قول من جوز عليهم الكباير عمدا وهو لا يمنعهم من ان يوقع هذا الجاير وهم الحشوية
وقال القاضي ابو بكر هذا وان جاز عقلا الا ان السمع منع من وقوعه وثانيها انه لا يجوز ان
يتعمدوا الكبيرة ولا صغيرة الا انه يجوز ان ياتوا به على وجه التاويل وهو قول الجبائي
وثالثها انه لا يجوز ذلك لا عمدا ولا من جهة التاويل بل على سبيل السهو وهم ماخوذون
بما يقع منهم على هذه الجهة وان كان ذلك موضوعا عن امتهم لان معرفتهم اقوى وهم يقدرون
من التحفظ على ما لا يقدر عليه غيرهم ورابعها انه لا يجوز ان يتكلموا الحسن وانه يجوز وقوع منهم
صغاير على جهة العمد والخطا والسهو والتاويل الا ما ينفر كالكذب والتطفيف
وهو قول اكثر المعتزلة والذي نقول به انه لا يقع منهم ذنب على سبيل القصد لا صغيرها
ولا كبيرها واما السهو فقد يقع منهم لكن بشرط ان يتذكروه وينبهوا غيرهم على ان ذلك
كان سهوا وقد استقصينا هذه المسالة في علم الكلام من هذا الباب ومن اراد الاستقصا
فعليه بكتابنا في عصمة الانبيا المسالة الثانية اختلفوا في ان فعل الرسول بمجرده
هل يدل على حكم في حقنا ام لا على اربعة اقوال احدها انه للوجوب وهو قول ابن سريج

وابي سعيد الاصطخري وابي علي بن خيران رحمة الله عليهم وثانيها انه للندب ونسب
ذلك الى الشافعي رضي الله عنه وثالثها انه للاباحة وهو قول مالك ورابعها انه يتوقف
في الكل وهو قول الصيرفي واكثر المعتزلة وهو المختار لنا انا اذا جوزنا الذنب عليهم جوزنا
في ذلك الفعل ان يكون ذنبا له ولنا وحينئذ لا يجوز لنا فعله وان لم نجوز الذنب عليهم
جوزنا كونه مباحا ومندوبا وواجبا وبتقدير ان يكون واجبا جوزنا ان يكون ذلك من
خواصه وان لا يكون ومع احتمال هذه الاقسام امتنع الجزم بواحد منها واحتج
القائلون بالوجوب بالقران والاجماع والمعقول اما القران فمن ست ايات احدها
قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره والامر حقيقة في الفعل على ما تقدم بيانه
والتحذير عن مخالفة فعله يقتضي وجوب موافقة فعله وثانيها قوله تعالى لقد كان لكم
في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر وهذا يجري مجرى الوعيد فيمن
ترك التاسي به ولا معنى للتاسي الا ان يفعل الانسان مثل فعله وثالثها قوله تعالى
واتبعوه وظاهر الامر الوجوب والمتابعة هي الاتيان بمثل فعله ورابعها قوله تعالى
ان كنتم تحبون الله فاتبعوني دلت الاية على ان محبة الله مستلزمة للمتابعة لكن
المحبة واجبة بالاجماع ولازم الواجب واجب فالمتابعة واجبة وخامسها قوله تعالى
وما اتاكم الرسول فخذوه فاذا فعل فعلا فقد اتانا بالفعل فوجب علينا ان ناخذه
وسادسها قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول دلت الاية باطلاقها على
وجوب طاعة الرسول والاتي بمثل ما فعل الغير لاجل ان ذلك الغير فعله طايع لذلك الغير
فوجب ان يكون ذلك واجبا واما الاجماع فلان الصحابة رضي الله عنهم اجمعين باجمعهم
اختلفوا في الغسل بالتقاء الختانين فقالت عايشة رضي الله عنها فعلته انا ورسول الله
فاغتسلنا فرجعوا الى ذلك واجماعهم على الرجوع اليه وهو المطلوب وانما كان كذلك
لفعل الرسول عليه السلام فقد اجمعوا ههنا على ان مجرد الفعل للوجوب وايضا واصلوا
الصيام لما واصل وخلعوا نعالهم في الصلوة لما خلع وامرهم عام الحديبية بالتحليل
بالحلق فتوقفوا فشكا الى ام سلمة فقالت اخرج اليهم واحلق واذبح ففعل فحلقوا
وذبحوا مسارعين وانه خلع خاتمه فخلعوا وان عمر كان يقبل الحجر الاسود ويقول اني
اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رايت رسول الله يقبلك لما قبلتك وانه قال في جواب
من سال ام سلمة عن قبلة الصايم الا اخبرته اني اقبل وانا صايم واما المعقول فمن وجهين
الاول ان الاحتياط يقتضي حمل الشي على اعظم مراتبه واعظم مراتب فعل الرسول عليه السلام
ان يكون واجبا عليه وعلى امته فوجب حمله عليه بيان الاول ان الاحتياط يتضمن
دفع ضرر الخوف عن النفس بالكلية ودفع الضرر واجب بيان الثاني ان اعظم مراتب
الفعل ان يكون واجبا على الكل الثاني انه لا نزاع في وجوب تعظيم الرسول عليه السلام
في الجملة والاتيان بمثل فعله تعظيم له بدليل العرف والتعظيمان مشتركان

في هذا القدر من المناسبة فيجمع بينهما بالقدر المشترك فيكون ورود الشرع بايجاب ذلك
الفعل بعضه وروده بان يجب على الامة الاتيان بمثل فعله والجواب عن الاول انا لا نسلم
ان الامر حقيقة في الفعل على ما تقدم سلمناه لكنه بالاجماع حقيقة في القول فيلتبس حمله
على ذلك بان يجب حمله على هذا سلمناه لكن ههنا ما يمنع من حمله على الفعل من وجهين
الاول ان تقدم ذكر الدعاء وذكر المخالفة عنه منه فان الانسان اذا قال لعبده لا تجعل
دعائي كدعاء غيري واحذر مخالفة امري فهم منه انه اراد بالامر القول الثاني وهو
انه قد اريد به القول بالاجماع فلا يجوز حمله على الفعل لان اللفظ المشترك لا يجوز حمله على
معنيين سلمنا ذلك لكن الهاء راجعة الى الله تعالى لانه اقرب المذكورين فان قيل المقصود
هو الحث على اتباع الرسول لانه قال تعالى لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا والحث
يدل على الرجوع الى اقواله وافعاله ثم عقب ذلك بقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره
فعلمنا انه بعث بذلك على التزام ما كان دعا اليه من الرجوع الى امر النبي عليه السلام
واضافه لا يجوز الحكم بصرف الكناية الى الله تعالى والرسول قلنا الجواب عن الاول
ان صرف هذا الضمير الى الله تعالى يؤكد هذا الغرض ايضا لانه لما حث على الرجوع الى
اقوال الرسول وافعاله ثم حذر عن مخالفة امر الله تعالى كان ذلك تاكيدا لما هو المقصود
من متابعة الرسول وعن الثاني ان الكناية يجب عودها الى احد المذكورين وعوده الى الله تعالى
والى الرسول معا سلمنا عود الضمير الى الرسول فلم قلت ان عدم الاتيان بمثل فعله مخالفة
لفعله فان قيل يدل عليه امران الاول ان المخالفة ضد الموافقة لكن موافقة فعل
الغير هو ان يفعل مثل فعله فمخالفته هو ان لا يفعل مثل فعله الثاني وهو ان المعقول
من الخلافين هما اللذان لا يقوم احدهما مقام الاخر والعدم والوجود لا يقوم احدهما
مقام الاخر بوجه اصلا فكانا في غاية المخالفة فيثبت ان عدم الاتيان بمثل فعله
مخالف للاتيان بمثل فعله من كل الوجوه قلنا هب انه في اصل الوضع كذلك لكنها
في عرف الشرع ليست كذلك ولهذا لا يسمى الحائض بتركها الصلوة مخالفة للمسلمين
بل هي عبارة عن عدم الاتيان بمثل فعله اذا كان الاتيان به واجبا فعلى هذا لا يمكن
نقل مثل فعل النبي عليه السلم مخالفا الا اذا كان فعله على الوجوب واثباته ذلك
بهذا الآية الدور وهو محال والجواب عن الثاني انك قلت ان الاتيان بمثل فعل الغير
مطلقا يكون تاسيا به بل عندنا كما يشترط في التاسي المساواة في الصورة فيشترط
فيه المساواة في الكيفية حتى لو صام واجبا فصمنا تطوعا او بالعكس لم يكن متاسيين به
وعلى هذا لا يكون مطلق فعل الرسول سببا للوجوب بل متى لم يعلم ان فعله لا يكون واجبا
ويكون فعلنا اياه على سبيل الوجوب فاذن حال التاسي به وتمام الاسولة سياتي
في المسئلة الاتية والجواب عن الثالث انه عليه السلام لقوله تعالى فاتبعوه اما ان لا يفيد العموم
او يفيد فان كان الاول سقط التمسك به وان كان الثاني فمراد لا يكون ذلك الفعل واجبا

عليه وعلينا وجب ان نكفيه لخروجه ايضا هذا الاعتقاد في الحكم بالوجوب ينافيه فوجب
ان لا يجعل وهذا هو الجواب عن التمسك بقوله تعالى فاتبعوه والجواب عن الخامس انا لا نسلم
ان قوله وما اتاكم الرسول فخذوه يتناول الفعل ويدل عليه وجهان الاول انه قوله تعالى وما
نهاكم عنه فانتهوا يدل على انه عنى بقوله ما اتاكم ما امركم الثاني ان الاتيان انما يأتي
في القول لانا نحفظه وامتثاله يصير كأننا اخذناه فكأنه عليه السلم اعطاناه والجواب
عن السادس ان الطاعة هي الاتيان بالمأمور او بالمراد على اختلاف المذهبين فلم قلت
ان مجرد فعل الرسول يدل على انا امرنا بمثله او اريد منا مثله وهذا هو اول المسئلة والجواب
عن الاجماع من وجوه الاول ان هذه اخبار احاد فلا تفيد العلم ولقائل ان يقول هب انها
لا تفيد الظن لكن لما حصل ظن كونه دليلا يرتب عليه ظن ثبوت الحكم فيكون العمل به دافعا
للضرر المظنون فيكون واجبا وتقرير هذه الطريقة سيجيء ان شاء الله تعالى في مسئلة القياس
الثاني ان ذكر هذه الاخبار وارده في الصلوة والحج فلعله عليه السلم كان قد بين لهم ان شرعه
وشرعهم سواء في هذه الامور وقال عليه السلم صلوا كما رأيتموني اصلي وعليه خرج مسئلة
الخفين وقال خذوا عني مناسككم وعليه خرج تقبيل عمر الحجر وقال هذا
وضوئي وضوء الانبياء قبلي واما الوصال فانهم ظنوا انه لما امرهم بالصوم واشتغل
معهم به انه قصد بفعله بيان الواجب فرد عليهم ظنهم وانكر عليهم الموافقة
واما خلع النعل فالعلم انهم فعلوا ذلك واجبا وايضا لا يمتنع ان يكونوا لما راوه قد خلع
نعله مع قوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد ظنوا ان خلعها مأمور به غير
مباح لانه لو كان مباحا لما ترك به المسنون في الصلوة على انه عليه السلم قال لهم لم خلعتم
نعالكم فقالوا لانك خلعت نعلك فقال عليه السلم ان جبريل اخبرني ان فيهما اذى فبين
بهذا انه يجب ان يعرفوا الوجه الذي وقع عليه فعله ثم يتبعونه واما خلع الخاتم فهو
مباح فلما خلع احبوا موافقته لا لاعتقادهم وجوب ذلك عليهم والجواب عن الوجه
الاول من المعقول ان الاحتياط انما يصار اليه اذا خلا عن الضرر قطعا وههنا ليس
كذلك لاحتمال ان يكون ذلك الفعل حراما على الامة واذا احتمل الامران لم يكن المصير
الى الوجوب احتياطا وعن الثاني ان الاتيان بمثل ما اتى به الملك العظيم قد لا يكون
تعظيما وان ذلك يقبح من العبد ان يفعل كلما يفعله سيده واحتج القائلون بالندب
بالقران والاجماع والمعقول اما القران فقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله
اسوة حسنة فلو كان التاسي به واجبا لقال عليكم ولما قال لكم دل على عدم الوجوب
ولما اثبت الاسوة دل على رجحان جانب الفعل على الترك فثبت انه مندوب واما الاجماع
فهو انا راينا اهل الاعصار متطابقين على الاقتداء في الافعال بالنبي عليه السلام
وذلك يدل على انعقاد الاجماع على انه يفيد الندب واما المعقول فهو ان فعله اما
ان يكون راجح العدم او مساوي العدم او مرجوح العدم والاول باطل لما ثبت انه لا يوجد

والثاني باطل لان الاشتغال به عبث مزجور عنه لقوله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا
فبقي الثالث وهو ان يكون فيه خروج عن العهدة فلما امرنا باتباعه وجدنا بعضها مندوبا
وبعضها واجبا والقدر المشترك هو رجحان جانب الوجود وعدم الوجوب ثابت بمقتضى
الاصل فاثبتنا الرجحان مع عدم الوجوب والجواب عن الاول ما تقدم ان التاسي في
ايقاع الفعل على الوجه الذي اوقعه عليه فلو فعله واجبا او مباحا وجعلناه
مندوبا لما حصل التاسي وعن الثاني انا لا نسلم انهم استدلوا بمجرد الفعل فلعلهم وجدوا
مع الفعل قرائن اخر وعن الثالث لا نسلم ان فعل المباح عبث لان العبث هو الخالي عن الغرض
واذا حصل في المباح منفعة ناجزة لم يكن عبثا بل من حيث حصول النفع به خرج عن
العبث فلم قلتم بانه خلي عن اقسام المنفعة واحتج القائلون بالاباحة انه لما
ثبت انه لا يجوز صدور الذنب عنه ثبت ان فعله لا بد وان يكون اما مباحا او مندوبا
او واجبا وهذه الاقسام الثلاثة مشتركة في رفع الحرج عن الفعل فاما رجحان جانب
الفعل فلم يثبت على وجوده دليل لان الكلام فيه وثبت على عدمه دليل لان
هذا الرجحان كان معدوما والاصل في كل شيء بقاؤه على ما كان فقد ثبت بهذا انه
لا حرج في فعله قطعا ولا رجحان في فعله ظاهرا فهذا الدليل يقتضي في كل افعاله
ان يكون مباحا ترك العمل به في الافعال التي علم كونها واجبة ومندوبة فيبقى
معمولا به في الباقي واذا ثبت كونه مباحا ظاهرا وجب ان يكون في حقنا كذلك لان الاية
الدالة على وجوب التاسي ترك العمل بها فيما اذا كان من خواصه فيبقى معمولا به
في الباقي والجواب انه في حقه كذلك فلم يجب ان يكون في حقنا كذلك المسئلة الثالثة
قال جمهور الفقهاء والمعتزلة التاسي واجب ومعنى ذلك انا اذا علمنا ان الرسول
عليه السلم فعل فعلا على وجه الوجوب فقد تعبدنا ان نفعله على وجه الوجوب وان
علمنا انه تنفل به كنا متعبدين بالتنفل به وان علمنا انه فعله على وجه الاباحة
كنا متعبدين باعتقاد اباحته وجاز لنا ان نفعله وقال ابو علي بن خلاد تلميذ
ابي هاشم من المعتزلة نحن متعبدون بالتاسي في العبادات دون غيرها كالمناكحات
والمعاملات ومن الناس من انكر ذلك في الكل احتج ابو الحسين بالقران والاجماع
اما القران فقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة والتاسي بالغير في
افعاله هو ان يفعل على الوجه الذي فعل ذلك الغير ولم يفرق الله تعالى بين افعال
النبي عليه السلم اذا كانت مباحة او لم يكن مباحة واما الاجماع فهو ان السلف
رضوان الله عليهم رجعوا الى ازواجه في قبلة الصائم وفي ان من اصبح جنبا لم يفسد
صومه وفي تزوج النبي عليه السلم ميمونة وهو حرام وذلك يدل على ان افعاله لا بد من
ان نتمثل فيها طريقه وللقائل ان يقول على الدليل الاول ان الامر يفيد التاسي به مرة
واحدة كما اذا قول القائل لغيري لك في الدار ثوب حسن يفيد ثوبا واحدا فان قلت

هذا ان ثبت في غرضنا من التعبد بالتاسي به عليه السلم في الجملة وايضا فلانه يفيد اطلاق
كون الغير اسوة لنا ولا يطلق لفظ الانسان انه اسوة لزيد الا اذا لم يجوز لزيد وصف
ان يتبعه الا في فعل واحد وانما يطلق ذلك اذ لو كان ذلك الانسان لزيد قدوة يقتدي به
في اموره كلها الا ما خصه الدليل علم الجواب عن الاول ان احدا لا ينازع في التاسي به
عليه السلم في الجملة لانه لما قال صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم
فقد اجمعوا على وقوع التاسي به ههنا والاية ما دلت الا على المرة الواحدة
فكان التاسي به عليه السلم في هذه الصورة كافيا في العمل بالاية لاسيما والاية انما وردت
على صيغة الاخبار عما مضى وذلك يكفي فيه وقوع التاسي به فيما مضى والجواب عن الثاني
انكان اردت انه لا يصح اطلاق الاسوة عليه الا اذا كان اسوة في كل شيء فهو ممنوع
ثم يدل على فساده وجهان الاول ان من تعلم من انسان نوعا واحدا من العلم فقال له
ان لك في فلان اسوة حسنة في كل شيء ويقال لك في فلان اسوة حسنة في هذا الشيء
دون ذلك ولو اقتضى لفظ العموم لكان الاول تكريرا والثاني نقضا وان اردت به
انه يصح اطلاق اسم الاسوة اذا كان اسوة في بعض الاشياء فهذا مسلم ولكنه عليه
السلم عندنا اسوة لنا في افعاله وكثير من اقواله التي امرنا بالاقتداء به كقوله صلوا
كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم والجواب عن الحجة الثانية ان قوله فاتبعوه
مطلق في الاتباع فلا يفيد العموم في كل الاتباعات وللامر لا يقتضي التكرار فلا يفيد
العموم في كل الازمنة فان قيل لو رتب الحكم على الاسم يشعر بان المسمى علة لذلك الحكم
فماهية المتابعة علة للامر بها قلت فعلى هذا لو قال السيد لعبده اسقني يلزم
ان يكون امرا له بجميع انواع السقي في كل الازمنة وهو محال ثم يلزم ان يكون
امرا بجميع انواع القيام في كل الازمنة وفي هذه الامثلة كثرة وما ذكرنا كاف في
فساد ما قالوه واما الاجماع فقد سبق الكلام عليه القسم الثالث
في الطريق على وجوه التاسي المسئلة الاولى لما ثبت ان التاسي مطابقة فعل
المتاسي به في الوجه وجب معرفة الوجه الذي عليه وقع فعل الرسول عليه السلم وهو ثلاثة
الاباحة والندب والوجوب اما الاباحة فتعرف بطرق اربعة احدها ان ينص الرسول
عليه السلام على انه مباح وثانيها ان يقع امتثالا لاية دالة على الاباحة وثالثها
ان يقع بيانا لاية دالة على الاباحة ورابعها انه لما ثبت انه لا يذنب ثبت انه لا حرج عليه
في ذلك الفعل ويعرف نفي كيفية الوجوب والندب بالبقاء على الاصل فحينئذ يعرف كونه
مباحا اما الندب فيعرف بتلك الثلاثة الاولى مع اربعة اخرى احدها ان يعلم من قصده
عليه السلم انه قصد القربة بذلك الفعل فيعلم انه راجح الوجود ثم يعرف انتفاء الوجوب
بحكم الاستصحاب فيثبت الندب وثانيها ان ينص على انه كان مخيرا بين ما فعله وبين
فعل ما ثبت انه ندب لان التخيير لا يقع بين الندب وبين ما ليس بندب وثالثها ان يقع

نفل العبادة كانت مندوبة ورابعها أن يداوم على الفعل ثم يخل به من غير نسخ
فيكون إدامته عليه السلام دليلا على كونه طاعة وإخلاله به من غير نسخ دليلا على
عدم الوجوب وأما الوجوب فيعرف بتلك الثلاثة الأول مع خمسة أخرى أحدها
الأمر الدال على أنه كان مخيرا بينه وبين فعل آخر قد ثبت وجوبه لأن التخيير لا يقع بين الواجب
وبين ما ليس بواجب وثانيها أن يكون قضاء العبادة ثبت وجوبها وثالثها أن يكون على
وقوعه أمارة قد تقررت في الشريعة أنها أمارة الوجوب كالصلاة بأذان وإقامة
ورابعها أن يكون جزاء الشرط الفعل واجب بنذره وخامسها أنه لو لم يكن واجبا
لم يجز كالجمع بين الركوعين في صلاة الكسوف المسألة الثانية في الفعل
إذا عارضه معارض فعله عليه السلام إما أن يكون قولا أو فعلا أما القول فإما أن
يعلم أن المتقدم هو القول أو الفعل أو لا يعلم واحد منهما أما القسم الأول وهو أن
يكون المتقدم هو القول فالفعل المعارض له إما أن يحصل عقيبه أو متراخيا عنه
فإن كان عقيبه فإما أن يكون القول متناولا له خاصة أو لأمته خاصة أو له
ولهم معا لا يجوز أن يتناوله خاصة إلا على قول من يجوز نسخ الشيء قبل حضور وقته
فإن تناول لأمته خاصة وجب المصير إلى القول دون الفعل وإلا لكان القول لغوا
لا الفعل لأن حكمه ثابت في الرسول عليه السلام وإن كان الخطاب يعمه وإياهم
دل فعله على أنه مخصوص من القول وأمته داخلة فيه وإن كان الفعل متراخيا
عن القول فإن كان القول عاما لنا وله صار مقتضاه منسوخا عنا وعنه وإن
تناولنا دونه كان ناسخا عنا دونه لأن القول لم يتناوله وإن تناوله دوننا كان
منسوخا عنه دوننا ولم يلزمنا مثل فعله لوجوب التأسي القسم الثاني أن يكون المتقدم
هو الفعل فالقول المعارض له إما أن يحصل عقيبه أو متراخيا عنه فإن كان عقيبا
فإما أن يكون القول متناولا له خاصة أو لأمته خاصة أو عاما فيه وفيهم فإن كان
متناولا له خاصة وقد كان الفعل المتقدم دالا على تكرره ومثله لكل مكلف في المستقبل
فيصير ذلك القول مخصوصا به مخصصا له عن ذلك العموم وإن كان متناولا لأمته
خاصة دل على أن حكم الفعل مختص به دون أمته وإن كان عاما فيه وفيهم دل على
سقوط حكم الفعل عنه وعنهم وأما إن كان القول متراخيا عن الفعل فإن كان القول
متناولا له ولأمته فيكون القول ناسخا لحكم الفعل عنه وعن أمته أو متناولا لأمته
دونه فيكون منسوخا عنهم دونه أو متناولا له دون أمته فيكون منسوخا عنه
دون أمته القسم الثالث إذا لم يعلم تقدم أحدهما على الآخر فههنا يقدم
القول على الفعل ويدل عليه وجهان أحدهما أن القول أقوى من الفعل والأقوى راجح
وإنما قلنا إنه أقوى لأن دلالة القول مستغنية عن الفعل ودلالة الفعل لا تستغني
عن القول والمستغني أقوى من المحتاج والثاني أنا نقطع بأن القول قد تناولنا وأما

الفعل فبتقدير أن يتراخى كان متناولا لنا وبتقدير أن يتقدم لا يتناولنا وكون القول
متناولا لنا معلوم وكون الفعل متناولا لنا مشكوك والمعلوم مقدم على المشكوك
فرع نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن استقبال القبلة واستدبارها في قضاء الحاجة
ثم جلس في البيوت لقضاء الحاجة مستقبل بيت المقدس فعند الشافعي رضي الله عنه
أن النهي مخصوص بفعله حتى يجوز استقبال القبلة واستدبارها في البيوت لكل أحد
وعند الكرخي يجب إجراء النهي على إطلاقه في الصحراء والبنيان وكان ذلك من خواص
الرسول عليه السلام وتوقف القاضي عبد الجبار في المسألة حجة الشافعي رضي الله عنه
أن النهي عام ومجموع الدليل الذي يوجب علينا أن نفعل مثل فعل الرسول مع كونه
مستقبل القبلة في البنيان عند قضاء الحاجة أخص من ذلك النهي والخاص مقدم على
العام فوجب القول بالتخصيص أما إذا كان المعارض للفعل فعلا آخر فذلك على
وجهين الأول أن يفعل الرسول فعلا ويعلم بالدليل أن غيره مثله فيه ثم نراه
بعد ذلك أقر بعض الناس على ما يضاده فيعلم أنه خارج منه الثاني إذا علمنا أن
ذلك الفعل مما يلزم أمثاله للرسول عليه السلام في مثل تلك الأوقات ثم لم يرد ناسخ ثم فعل
عليه السلام ضده تنبيه المخصص والناسخ في الحقيقة إنما لحقا ما دل على
أن ذلك الفعل لازم لغيره وأنه لازم له في مستقبل الأوقات وإنما يقال إن ذلك الفعل
قد لحقه النسخ تجوزا لأنه قد زال التعبد بمثله وإن التخصيص قد لحقه على معنى أن بعض
المكلفين لا يلزمهم مثله القسم الثالث في أن الرسول عليه السلام هل كان متعبدا بشرع
من قبله وفيه بحثان الأول أنه قبل النبوة هل كان متعبدا بشرع من قبله أثبته
قوم ونفاه آخرون وتوقف فيه الباقون واحتج المنكرون بأمرين الأول لو كان متعبدا
بشرع أحد لوجب عليه الرجوع إلى علماء تلك الشريعة ولاستفتاهم ولأخذ بقولهم
ولو كان كذلك لاشتهر ولنقل بالتواتر قياسا على سائر أحواله وحيث لم ينقل علمنا
أنه ما كان متعبدا بشرعهم الثاني لو كان على ملة قوم لافتخر به أولئك القوم ونسبوه
إلى أنفسهم ولاشتهر ذلك فإن قيل لو لم يكن متعبدا بشرع أحد لاشتهر ذلك قلت
الفرق أن قومه ما كانوا على شرع أحد فمعاداته لا على شرع أحد البتة لا يكون
شيئا مخالفا للعادة فلا تتوفر الدواعي على نقله أما كونه على شرع لما كان يخالف
عادة قومه وجب أن ينقل احتجوا بأمرين الأول أن دعوة من تقدمه كانت عامة
فوجب دخوله فيها الثاني أنه كان يركب البهيمة ويأكل اللحم ويطوف بالبيت والجواب
عن الأول أنا لا نسلم عموم دعوة من تقدمه سلمناه لكن لا نسلم وصول تلك الدعوة إليه بطريق
يوجب العلم أو الظن الغالب وهذا هو المراد من زمان الفترة وعن الثاني أن نقول
أما ركوب البهائم فحسن في العقل إذا كان طريقا إلى حفظها وتعهدها بالعلف وغيره وأما

الكل اللحم المذكى حسن عقلا لانه ليس فيه مضرة على حيوان واما طوافه بالبيت فيستقر بشرعه
لا يجب لو فعله من غير شرع ان يكون حراما البحث الثاني انه عليه السلم بعد النبوة
قال جمهور المعتزلة وكثير من الفقها انه لم يكن متعبدا بشرع احد وقال قوم من الفقها بل كان
متعبدا بذلك الا ما استثناه الدليل الناسخ ثم اختلفوا فقال قوم كان متعبدا بشرع
ابرهيم وقيل بل بشرع موسى وقيل بل بشرع عيسى واعلم ان من قال كان متعبدا بشرع من قبله
اما ان يريد به ان الله تعالى كان يوحي اليه بمثل احكام التي امر بها من قبله او يريد به
ان الله تعالى امره باقتباس الاحكام من كتبهم فان قالوا بالاول فاما ان يقولوا به في كل
شرعه او في بعضه والاول معلوم البطلان بالضرورة لان شرعنا خالف شرع من قبلنا
في كثير من الامور والثاني مسلم لكن ذلك لا يقتضي اطلاق القول بانه متعبد بشرع غيره لان
ذلك يوهم التبعية وانه عليه السلم ما كان متبعا الغير بل كان اصلا في شرعه واما الاحتمال الثاني
وهو حقيقة المسئلة فيدل على بطلانه وجوه الاول لو كان متعبدا بشرع احد لوجب
ان يرجع في احكام الحوادث الى شرعه وان لا يتوقف الى نزول الوحي لكنه لم يفعل ذلك لوجهين
الاول انه لو فعل لاشتهر والثاني ان عمر رضي الله عنه طالع ورقة من التوراة فغضب
صلى الله عليه وسلم وقال لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي ولما لم يكن كذلك علمنا انه لم يكن
متعبدا بشرع احد فان قيل الملازمة ممنوعة لاحتمال ان يقال انه عليه السلم علم في تلك الصور
انه غير متعبد فيها بشرع من قبله فلا جرم توقف فيها على نزول الوحي عليه او لانه عليه السلم
علم خلو شرعهم عن حكم تلك الوقائع فانتظر الوحي او لانه احكام تلك الشرائع ان كانت منقولة
بالتواتر فلا حاجة في معرفتها الى الرجوع اليهم والى كتبهم وان كانت منقولة بالاحاد
لم يجز قبولها لان اول الرواة كانوا كفارا ورواية الكفار غير مقبولة سلمنا الملازمة
لكن هذا يثبت رجوعه الى التورية في الرجم لما احتكم اليه اليهود والجواب قوله انما لم يرجع
اليها لانه علم انه غير متعبد فيها بشرع من قبله قلنا فكان يلزم ان لا يرجع في شيء من الوقائع اليهم
وجب ان يكون ذلك لانه علم انه غير متعبد في شيء منها بشرع من قبله قوله انما لم يرجع اليها
لعلمه بخلو كتبهم عن تلك الوقائع قلنا العلم بخلو كتبهم عنها لا يحصل الا بالطلب الشديد والبحث
الكثير فكان يجب ان يقع منه ذلك الطلب والبحث قوله ذلك الحكم اما ان يكون متواترا او
احادا قلنا يجوز ان يكون معرفة الدليل متواترا الا انه لا بد من العلم بدلالته على المطلوب من نظر
كثير وبحث دقيق فكان يجب اشتغاله عليه السلم بالنظر في كتبهم والبحث عن كيفية دلالتها
على الاحكام قوله انه عليه السلم رجع في الرجم الى التورية قلنا لم يكن رجوعه اليها رجوعا
بحسب الشرع بل لاقامة الدليل على امور احدها انه لم يرجع اليها في غير الرجم وثانيها ان التوراة
محرفة عنده فكيف يعتمد عليها وثالثها انه اخبره بوجوب الرجم في التوراة من لم يكن ممن
يقع العلم بخبره فثبت ان رجوعه اليها كان ليقرر عليهم ان ذلك الحكم كما انه ثابت في شرعه

فهو ايضا ثابت في شرعهم وانهم عليهم اللعنة انكروه كذبا وعنادا الحجة الثانية انه عليه السلم
لو كان متعبدا بشرع من قبله لوجب على علما الاعصار ان يرجعوا في الوقائع الى شرع من قبله
ضرورة ان التاسي به واجب وحيث لم يفعلوا ذلك علمنا بطلان ذلك الحجة الثالثة انه عليه السلم
صوب معاذا في حكمه باجتهاده اذا اعدم حكم الحادثة من الكتاب والسنة ولو كان متعبدا
بحكم التوراة كما يتعبد بحكم الكتاب لم يكن له العمل باجتهاد نفسه حتى ينظر في التوراة والانجيل
فان قلت ان الرسول عليه السلم انما صوب معاذا في العمل باجتهاده الا اذا عدمه من الكتاب
والتوراة كتاب ولانه لم يذكر التوراة لان في القران ايات تدل على الرجوع اليها كما انه لم يذكر
الاجماع لهذا السبب قلت الجواب عن الاول من وجهين احدهما انه لا يفهم من اطلاق
الكتاب الا القران فلا يحمل على غيره الا بدليل الثاني انه لم يعهد قط من معاذ تعلم التوراة
والانجيل والعناية بتمييز المحرف منها عن غيره كما عهد منه تعلم القران وبه ظهر الجواب عن الثاني
الحجة الرابعة لو كانت تلك الكتب حجة علينا لكان حفظها من فروض الكفايات كما في القران
والاخبار ولرجعوا اليها في مواضع اختلافهم حين اشكل عليهم كمسئلة العول وميراث الجد
والمفوضة وبيع ام الولد وحد الشرب والربوا في غير الستة ودية الجنين وحكم العيب
بعد الوطي والتقا الختانين وغير ذلك من الاحكام ولما لم ينقل عن واحد منهم مع طول اعمارهم
وكثرة وقائعهم واختلافهم مراجعة التوراة سيما وقد اسلم من احبارهم من يقوم الحجة بقوله
كعبد الله بن سلام وكعب ووهب وغيرهم ولا يجوز القياس الا بعد اليأس من الكتاب وكيف
يحصل اليأس قبل العلم احتجوا بامور احدها قوله تعالى انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور
يحكم بها النبيون وثانيها قوله تعالى فبهداهم اقتده امره ان يقتدي بهداهم وثالثها
قوله تعالى انا اوحينا اليك الكتاب كما اوحينا الى نوح والنبيين من بعده ورابعها قوله تعالى
ان اتبع ملة ابرهيم حنيفا وخامسها قوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا
والجواب عن الاول انه قال يحكم بها النبيون ولا يمكن اجراؤه على ظاهره لان جميع النبيين ما حكموا
بجميع ما في التوراة وذلك معلوم بالضرورة فوجب اما تخصيص الحكم وهو ان كل النبيين
حكموا ببعضه وذلك لا يضرنا فان محمدا عليه السلم حكم بما فيه من معرفة الله تعالى وملائكته
وكتبه ورسله او تخصيص النبيين وهو ان بعض النبيين حكموا بكل ما فيه وذلك لا يضرنا وعن الثاني
انه تعالى امر بان يقتدي بهدى مضاف الى كلهم وهداهم الذي اتفقوا عليه هو الاصول
دون الفروع فيه النسخ وعن الثالث انه يقتضي تشبيه الوحي بالوحي لا تشبيه الموحى بالموحى
وعن الرابع ان المتابعة محمولة على الاصول دون الفروع ويدل عليه امور احدها انه يقال
ملة الشافعي وابي حنيفة واحدة وان كان مذهبهما في كثير من الشرعيات مختلفا وثانيها
قوله تعالى بعد هذه الاية وما كان من المشركين وثالثها ان شريعة ابرهيم قد اندرست
وعن الخامس ان الاية تقتضي انه وصى محمدا بالدين وصاه به نوحا عليهما السلم من ان يقيموا
الدين ولا يتفرقوا فيه وامرهما باقامة الدين لا يدل على اتفاق دينهما كما ان امر الاثنين بقوما

لحقوق الله تعالى لا يدل على ان الحق على احدهما مثل الحق على الآخر وعلى ان الآية تدل على
انه تعبد محمدا عليه السلام بما تعبد به نوحا عليهما السلام الكلام في الناسخ والمنسوخ وهو
مرتب على اقسام القسم الاول في حقيقة النسخ المسألة الاولى النسخ في اصل
اللغة بمعنى ابطال الشيء وقال القفال انه النقل والتحويل لنا انه يقال نسخت الريح الآثار
الفيء اذا اعدمت ونسخت الشمس الظل اذا اعدم لكنه قد يحصل الظل في مكان آخر ويظن
انه قد انتقل اليه والاصل في الكلام الحقيقة واذا ثبت كون اللفظ حقيقة في الابطال
وجب ان لا يكون حقيقة في النقل دفعا للاشتراك فان قيل وصفهم الريح بانها ناسخة
للآثار والشمس بانها ناسخة للظل مجاز لان المزيل للآثار والظل هو الله تعالى واذا كان
ذلك مجازا امتنع الاستدلال به على كون اللفظ حقيقة في مدلوله ثم انه معارض بما ذكروه
ويقولون النسخ هو النقل والتحويل ومنه نسخ الكتاب الى كتاب آخر كانك تنقله
اليه او تنقل حكايته ومنه تناسخ الارواح وتناسخ القرون قرنا بعد قرن وتناسخ المواريث
انما هو التحويل من واحد الى آخر بدلا عن الاول فوجب ان يكون اللفظ حقيقة في النقل فيلزم
ان لا يكون حقيقة في الازالة دفعا للاشتراك وعليكم الترجيح والجواب عن الاول
من وجهين احدهما انه لا يمتنع ان يكون الله هو الناسخ لذلك من حيث فعل الشمس والريح
المؤثرين في تلك الازالة ويكونان ايضا ناسخين لكونهما مختصين بذلك وثانيهما ان اهل
اللغة انما اخطأوا في اضافة النسخ الى الشمس فهب انه كذلك لكن متمسكنا اطلاقهم لفظ
النسخ على الازالة لا اسنادهم هذا الفعل الى الريح والشمس وعن الثاني ان النقل اخص
من الزوال لانه حيث وجد النقل فقد عدمت صفة وحصلت عقيبها صفة اخرى فاذن
مطلق العدم اعم من عدم يحصل عقيبه شيء آخر واذا دار اللفظ بين العام والخاص كان
جعله حقيقة في العام اولى على ما تقدم تقريره في كتاب اللغات المسألة الثانية في حد
النسخ في اصطلاح العلماء الذي ذكره القاضي ابو بكر وارتضاه الغزالي رحمه الله عليه انه
الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان
ثابتا مع تراخيه عنه وانما آثرنا لفظ الخطاب على لفظ النص ليكون شاملا للفظ
والفحوى والمفهوم وكل دليل اذ يجوز النسخ بجميع ذلك وانما قلنا على ارتفاع الحكم ليتناول
الامر والنهي والخبر وانما قلنا بالخطاب المتقدم لان ابتداء ايجاب العبادات في الشرع
مزيل لحكم العقل من براءة الذمة فلا يسمى نسخا لانه لم يزل حكم الخطاب وانما قلنا لولاه
لكان ثابتا لان حقيقة النسخ الرفع وهو انما يكون رافعا لو كان المتقدم بحيث لولا طريانه
لبقي وانما قلنا مع تراخيه لانه لو اتصل به لكان بيانا لمدة العبادة لا نسخا ولقائل ان يقول
هذا الحد مختل من وجوه احدها ان الخطاب الدال على ارتفاع الحكم المتقدم ناسخ للحكم
الاول فليس يلزم اذ النسخ هو نفس الارتفاع وفرق بين الرافع وبين نفس الارتفاع فجعل الرافع
عين الارتفاع خطأ وثانيها ان تقييد ذلك بالخطاب خطأ لان الناسخ قد يكون فعلا لا

قولا فانه عليه السلام اذا فعل فعلا وعلمنا بالضرورة انه قصد به رفع حكم ما كان ثابتا فانه يكون
نسخا مع انه ليس بخطاب فان قلت الناسخ في الحقيقة هو الخطاب الدال على وجوب متابعته
في افعاله عليه السلام قلت لو قدرنا انه لم يوجد لفظ يدل على وجوب متابعته في افعاله عليه
السلام بل عرفنا وجوب متابعته بالقرائن فاذا علمنا العلم الضروري بانه قصد بذلك ازالة الحكم
الذي كان ثابتا فانه يكون ذلك نسخا بالاجماع مع انه لم يوجد الخطاب في هذه الصورة اصلا
وثالثها ان الامة اذا اختلفت على قولين فقد سوغت للعامي تقليد كل واحد من الطائفتين
ثم اجمعت بعد ذلك على احد القولين فهذا الاجماع خطاب وهو ناسخ لجواز الاخذ
بكلا القولين فقد وجدنا هنا خطابا دالا على ارتفاع حكم خطاب مع ان الحق ان
الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به ويمكن الجواب بانا ذكرنا حد النسخ مطلقا لا حد النسخ الجائز
في الشرع ورابعها ان كون النسخ رافعا باطل بما سنبينه ان شاء الله تعالى وخامسها
ان قولنا بالخطاب المتقدم خطأ لان الحكم الاول ربما ثبت بفعل النبي عليه السلام لا بقوله فكان
الوارد بعده ناسخا له فهذا ما في هذا الحد والاولى ان يقال الناسخ طريق شرعي يدل
على ان مثل الحكم الذي كان ثابتا بطريق شرعي لا يوجد بعد ذلك مع تراخيه عنه على وجه
لولاه لكان ثابتا فقولنا طريق نعني به القدر المشترك بين القول الصادر عن الله تعالى
وعن رسوله والفعل المنقول عنهما ويخرج عنه اتفاق الامة على احد القولين لان ذلك
ليس بطريق شرعي على هذا التفسير ولا يلزم ان يكون الشرع ناسخا لحكم العقل لان العقل
ليس بطريق شرعي ولا يلزم نقص الحكم بغاية او شرط او استثناء لان ذلك غير متراخي
ولا يلزم ما اذا امرنا الله تعالى بفعل واحد ثم نهانا عن مثله لانه لولا هذا النهي لم
يكن مثل حكم الامر ثابتا المسألة الثالثة قال القاضي ابو بكر النسخ رفع ومعناه ان
خطاب الله تعالى تعلق بالفعل بحيث لولا طريان الناسخ لبقي الا انه زال لطريان الناسخ
وقال الاستاذ ابو اسحق بيان ومعناه ان الخطاب الاول انتهى بذاته في ذلك الوقت
ثم حصل بعده حكم آخر والمثال الكاشف عن حقيقة هذه المسألة ان من الناس في بقاء
الاعراض من قال الضد الباقي ينتفي لطريان الطارئ بان الطارئ يكون مزيلا للباقي
ومنهم من قال انه لا يبقى بل الضد الاول ينتهي بذاته ويحصل ضده بعد ذلك من غير ان يكون
الضد الطارئ اثر في ازالته فقيل لان الزائل يزول بذاته لا بحاجة الى مزيل واذا ظهر هذا
المثل عادت الادلة المذكورة في تلك المسألة الى هذه المسألة نفيا واثباتا فنقول
احتج المنكرون بوجوه الحجة الاولى انه ليس زوال الباقي بطريان الطارئ اولى
من اندفاع الطارئ لاجل بقاء الباقي فاما ان يوجدا معا وهو محال بالضرورة او يعدما
معا وهو محال لان علة عدم كل واحد منهما وجود الآخر فلو عدما معا لوجدا معا وذلك
محال فان قيل لا نسلم ان حال الحادث اقوى من الباقي لحدوثه قلنا هذا باطل لوجهين
احدهما ان الباقي اما ان يحصل له امر زائد على ما كان حاصلا قبل حدوثه او لا يحصل فان

كان الاول كان ذلك الراجح حادثا فلذلك الرابع بحدوثه يكون مساويا للضد الطارئ في القوه
واذا استويا في القوه امتنع رجحان احدهما على الاخر واذا امتنع عدم كل منهما الباقي امتنع
عدم ذلك الباقي لا محاله وان كان الباقي هو ان المحصل للباقي امر زايد على ما كان حاصلا له
حال الحدوث لزم ان يكون قوه الباقي مساويه لقوه الحادث وحينئذ يبطل الرجحان وثانيها
ان الشي حال حدوثه كان ممتنع العدم فالباقي حال بقايه لا بد له من سبب لكونه ممكنا وهو
مع السبب ممتنع العدم فاذا امتنع العدم عليهما استويا في القوه فيمتنع الرجحان
الحجه الثانيه وهو ان طريان الحكم الطارئ مشروط بزوال المتقدم فلو كان زوال المتقدم
معللا بطريان الطارئ لزم الدور الحجه الثالثه ان الطارئ اما ان يكون طاريا حال
كون الحكم الاول معدوما او موجودا فان كان الاول استحال انتفي عدمه لان اعدام
المعدوم محال وان كان الثاني فقد وجد مع وجود ذلك الاول واذا وجدا معا لم يكن بينهما منافاه
واذا لم يكن بينهما منافاه لم يكن احدهما رافعا للاخر فان قيل لم لا يجوز ان يكون حكم كالكسر
مع الانكسار قلنا الانكسار عباره عن زوال تلك التاليفات عن اجزاء ذلك الجسم
والتاليفات اعراض غير باقيه فلا يكون للكسر اثر في زوالها الحجه الرابعه وهو ان
كلام الله تعالى قديم والقديم لا يجوز رفعه فان قيل المرفوع تعلق الخطاب قلنا تعلق الخطاب
اما ان يكون امرا ثبوتيا او لا يكون امرا ثبوتيا فان لم يكن امرا ثبوتيا استحال رفعه
وازالته وان كان امرا ثبوتيا فاما ان يكون حادثا او قديما فان كان حادثا لزم كونه تعالى
محلا للحوادث وان كان قديما لزم عدم القديم وهو محال واعلم ان هذه الوجوه
كما انها قويه في انفسها فهي اقوى لزوما على القاضي لانه هو الذي عول عليها في امتناع
اعدام الضد بالضد والقول بكون النسخ رافعا غير القول باعدام الضد فيكون
لزوم هذه الادله عليه اقوى واحتج امام الحرمين على فساد الرفع بوجه اخر
وهو ان علم الله تعالى اما ان يكون متعلقا باستمرار هذا الحكم ابدا او يكون متعلقا
بانه لا يبقى الا الى الوقت الفلاني فان كان الاول استحال نسخه والا لزم انقلاب العلم
جهلا وهو محال والثاني يقتضي بطلان القول بالرفع لان الله تعالى اذا علم ان ذلك
الحكم لا يبقى الا الى ذلك الوقت استحال وجوده بعده والا لزم انقلاب العلم جهلا واذا كان
ممتنع الوجود بعد ذلك استحال ان يقع زواله بغيره لان الواجب لذاته ممتنع ان يكون
واجبا لغيره ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان يقال علم الله تعالى ان ذلك الحكم لا يبقى الا الى
ذلك الوقت لطريان ذلك الناسخ لا لذاته واذا علم الله تعالى انه يزول ذلك الحكم في ذلك
الوقت لطريان ذلك الناسخ لم يكن ذلك قادحا في تعليله بالنسخ ونظيره تقريرا
وهو انه يقال ان الله تعالى كان يعلم ان العالم لا يوجد الا في الوقت الفلاني فيكون وجوده
في ذلك الوقت واجبا ثم لم يكن ذلك الوجوب قادحا في افتقاره الى المؤثر لانه لما علم الله تعالى
انه يوجد في ذلك الوقت بذلك المؤثر لم يكن الوجوب على هذا الوجه قادحا في افتقاره

الى المؤثر فقد ذكرناها هنا واحتج القائلون بالرفع بامرين احدهما ان النسخ في اللغه
عباره عن الازاله فوجب ان يكون في الشرع ايضا كذلك لان الاصل عدم التغيير ولما ذكرنا
في الالفاظ الشرعيه ما يدل على عدم التغيير وثانيهما وهو ان الخطاب لو كان متعلقا
بالفعل فذلك التعلق يمتنع ان يكون عدمه لذاته والا لزم ان لا يوجد واذا لم يكن لذاته
فلا بد من مزيل ولا مزيل الا الناسخ والجواب عن الاول انه متمسك بمجرد اللفظ وهو لا يعارض
الدلايل العقليه وعن الثاني ان كلام الله القديم كان متعلقا من الازل الى الابد بانقضا
الفعل الى ذلك الوقت المعين المشروط بعدم عند عدم ذلك الشي فلا يفتقر زواله
الى مزيل اخر المسأله الرابعه النسخ عندنا جايز عقلا وواقع سمعا خلافا لليهود
فان منهم من انكره عقلا ومنهم من جوزه عقلا لكنه منع منه سمعا ويروى عن بعض
المسلمين انكار النسخ لنا وجهان الاول ان الدلاله القاطعه دلت على نبوه محمد
عليه السلام ونبوته لا تصح الا مع القول بنسخ شرع من قبله فوجب القطع بالنسخ الثاني
ان الامه مجمعه على وقوع النسخ ولنا على اليهود الزامان الاول جاء في التوراه ان الله تعالى
قال لنوح عليه السلام عند خروجه من الفلك اني جعلت كل دابه ماكله لك ولذريتك واطلقت ذلك
لكم كنبات العشب ما خلا الدم فلا تاكلوه ثم قد حرم الله تعالى على موسى وعلى بني
اسرايل كثيرا من الحيوانات الثاني كان ادم عليه السلام يزوج الاخ من الاخت وقد حرم
الله ذلك على موسى عليه السلام ولقايل ان يقول لا نزاع ان نبوه محمد عليه السلام لا تصح الا مع
القول بالنسخ لان من الجايز ان يقال ان موسى وعيسى عليهما السلام امرا الناس بشرعهما الى
زمان ظهور محمد عليه السلام ثم بعد ذلك امرا الناس باتباع شرع محمد عليه السلام فبعد ظهور
شرع محمد زال التكليف بشرع موسى وعيسى عليهما السلام وحصل التكليف بشرع محمد عليه السلام
لكنه لا يكون نسخا بل يكون جاريا مجرى قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل والمسلمون
الذين انكروا وقوع النسخ بنوا مذهبهم على هذا الحرف وقالوا قد ثبت في القران ان
موسى وعيسى عليهما السلام بشرا في التوراه والانجيل بمبعث محمد عليه السلام وانه عند ظهوره
يجب الرجوع الى شرعه واذا كان الامر كذلك امتنع تحقق النسخ وهكذا جواب اليهود
عن الالزامين اللذين اوردناهما عليهم واما ادعا الاجماع فكيف يصح ذلك مع ما صح من وقوع
الخلاف فيه والمعتمد في المسأله قوله تعالى ما ننسخ من ايه او ننسها نات بخير
منها او مثلها وجه الاستدلال بها انه لو امتنع التمسك بالقران اما ان يتوقف على صحه
النسخ او لا يتوقف فان توقف عاد الامر الى ان نبوه محمد عليه السلام لا تصح الا مع القول بالنسخ وقد
صحت نبوته فوجب القول بصحه النسخ وان لم يتوقف عليه فحينئذ يصح الاستدلال
بهذه الايه على النسخ واحتج منكرو النسخ عقلا بان الفعل الواحد اما ان يكون حسنا
او قبيحا فان كان حسنا كان النهي عنه نهيا عن الحسن وان كان قبيحا كان الامر به امرا
بالقبيح وعلى التقديرين يلزم اما الجهل او السفه واحتج المنكرون سمعا بوجهين الاول

هو ان الله تعالى لما بين شرع موسى عليه السلام فاللفظ الدال عليه اما ان يقال انه دل على دوام شرعه او ما دل عليه فان كان الاول فاما ان يكون تقدم اليه ما يدل على انه سينسخه او لم يتم اليه ذلك فان كان الاول فهو باطل من وجهين الاول ان التنصيص على اللفظ الدال على الدوام مع التنصيص على انه لا يدوم جمع بين كلامين متناقضين وانه عبث وسفه الثاني انه على هذا التقدير فقد بين الله لموسى ان شرعه سيصير منسوخا فاذا نقل شرعه وجب ان ينقل هذه الكيفية اما اولا فلانه لو جاز ان ينقل اصل الشرع بدون هذه الكيفية جاز في شرعنا ايضا كذلك وحينئذ لا يكون لنا طريق الى القطع بان شرعنا غير منسوخ واما ثانيا فلان ذلك من الوقائع العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقله وما كان كذلك وجب اشتهاره والا لجاز ان يقال ان القران عورض ولم ينقل ولعل محمدا عليه السلام غير هذا الشرع عن هذا الوضع ولم ينقل واذا ثبت وجوب النقل لتلك الكيفية بالتواتر وجب ان يكون العلم بتلك الكيفية كالعلم باصل الشرع حتى يكون علمنا بان موسى عليه السلام نص على ان شرعه سيصير منسوخا كعلمنا باصل شرعه ولو كان كذلك لعلم الكل بالضرورة انه نص موسى عليه السلام ان شرعه سيصير منسوخا ولو كان ذلك ضروريا لاستحال منازعة الجمع العظيم فيه وحيث نازعوا اذ ذلك على انه عليه السلام ما نص على هذه الكيفية **واما القسم الثاني** وهو ان الله تعالى ذكر لفظا يدل على الدوام ولم يتم اليه ما يدل على انه سيصير منسوخا فنقول على هذا التقدير وجب ان لا يصير منسوخا والا لزمت محالات **احدها** ان ذكر اللفظ الدال على الدوام مع انه لا دوام تلبيس وهو غير جائز **وثانيها** اذا جوزنا ذلك لم يكن لنا طريق الى العلم بان شرعنا لا يصير منسوخا لان اقصى ما في الباب ان يقول الشارع هذه الشريعة باقية ولا تصير منسوخة قط البتة لكن اذا رأينا مثل هذا مع عدم الدوام في بعض الصور زال الوثوق عنه في كل الصور **وثالثها** انه يلزم تجويز مخالفة الظاهر لا يبقى وثوق بوعد ووعيد وكل بيانا يقال **فان قيل** عرفناه بالاجماع او بالتواتر **قلنا** اما الاجماع فلا يعرف كونه دليلا الا باية او خبر ولا يتم دلالة الايات والخبر الا باجراء اللفظ على ظاهره فاذا جوزنا خلافه لا يبقى دليل الاجماع موثوقا به واما التواتر فكذلك لان غايته ان نعلم ان الرسول عليه السلام ما ذكر الا الفاظ لكن لعله اراد منها خلاف ظواهرها **واما القسم الثاني** وهو ان يقال ان شرع موسى عليه السلام بلفظ لا يدل على الدوام البتة فنقول مثل هذا لا يقتضي الفعل الا مرة واحدة على ما ثبت ان الامر لا يفيد التكرار ومثله لا يحتاج الى النسخ بل لا يعقل النسخ البتة **والوجه الثاني** قالوا نقل بالتواتر ان موسى عليه السلام قال تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض والتواتر حجة بالاتفاق وقول موسى عليه السلام حجة بالاتفاق **والجواب** عن الاول انه يجوز ان يكون ذلك الفعل مصلحة في وقت ومفسدة في وقت آخر فيامر به في الوقت الذي علم الله

مصلحة فيه وينهى عنه في الوقت الذي علم انه مفسدة فيه كما انه يصح ان يعلم انه لو امر الطبيب زيدا بفصده مصلحة له في وقت لصحته وعناه مصلحة له في وقت آخر والفقير وكما يعرض حتى يعلم ان ذلك مصلحة وبعينه وبصحة حتى يعلم انه لذلك مصلحة وكما انه يصح ان يعلم الانسان ان الرفق مصلحة عبده وابنه اليوم والعنف مصلحة في غد فيامر عبده بالرفق به في اليوم وبالعنف به في غد **والجواب** عن الثاني ان نقول اتفق المسلمون على انه تعالى بين شرع موسى بلفظ يدل على الدوام واختلفوا في انه هل ذكر معه ما يدل على انه سيصير منسوخا فقال ابو الحسين البصري يجب ذلك في الجملة والا كان تلبيسا وقال جمهور اصحابنا وجماهير المعتزلة لا يجب ذلك وهو قول من جوز تاخير البيان عن وقت الخطاب ونحن نجيب بالجواب عن هذه الشبهة بعد ما على كل واحد من هذين المذهبين اما على قول ابي الحسين فانه لا بد من البيان فيقول لم لا يجوز ان يقال انه تعالى بين لهم ان تلك الشريعة انها ستصير منسوخة لكن ما نقله اهل التواتر فلا جرم ما اشتهر ذلك كما اشتهر اصل الشرع **فان قلت** لما بين الله تعالى اصل ذلك الشرع واوصله الى اهل التواتر فهلا اوصل ذلك المخصص الى اهل التواتر لانه لما اوصله الى اهل التواتر فما كان يجوز على اهل التواتر ان يخلوا بنقله او يجوز فان جاز على الشارع ان لا يوصل ذلك المخصص الى اهل التواتر فان اوصله اليهم لكنهم اخلوا بنقله جاز مثله في كل شرع فكيف يقطعون مع هذا التجويز بدوام شرعهم ولعلها وان كانت تصير منسوخة الا ان الله تعالى ما اخبر بذلك او انه بينه لكن اهل التواتر اخلوا بنقله ايضا ولعل محمدا عليه السلام نسخ الصلوات الخمس وصوم رمضان ولم ينقل ذلك ولما بطل هذان الاحتمالان ثبت انه تعالى بين ذلك المخصص لاهل التواتر وان اهل التواتر ما اخلوا بنقله وحينئذ يعود السؤال **قلت** لا اشكال انما يلزم لو ثبت انه حصل من اليهود في كل عصر ما بلغ مبلغ التواتر وذلك ممنوع فانهم انقطعوا في زمان بختنصر فلا جرم انقطعت الحجة بقولهم بخلاف شرعنا فانهم كانوا في جميع الاعصار بالغين مبلغ التواتر **والجواب** عن قول الجاحظ فهو ان المخصص انكى ما لا يكون في زمان موسى عليه السلام **قوله** هذا تلبيس **قلنا** سبق الجواب عنه في مسالة تاخير البيان عن وقت الخطاب **والجواب** عن الثالث انا لا نعلم ان موسى عليه السلام قال ذلك لان نقل التوراة منقطع في زمان بختنصر سلمنا صحة هذا النقل لكن نقل الناسخين للتوراة قد جاء للمبالغة دون الدوام في صور **احدها** قوله في العبد انه يستخدم ست سنين ثم يعتق في السابعة فان ابى العتق فلتثقب اذنه ويستخدم ابدا **وثانيها** قوله في البقرة التي امروا بذبحها يكون ذلك سنة ابدا مع انقطاع التعبد بذلك عندهم **وثالثها** امروا في قصة دم الفصح ان يذبحوا الجمل وياكلوا لحمه ملهوجا ولا يكسروا منه عظما ويكون لهم هذا الحمل سنة ابدا ثم زال التعبد بذلك **ورابعها** قال في السفر الثاني قربوا الي كل يوم خروفين خروف غدوة وخروف عشية قربانا دائما لاحقابكم مع ان هذه الصور وجد الفاظ التابيد ولم تدل على الدوام فكذا ما ذكرتم **المسالة الخامسة** اتفقت الامة على جواز نسخ القران وقال ابو مسلم بن بحر الاصفهاني لا يجوز لنا وجوه

احدها ان الله تعالى امر المتوفى عنها زوجها بالاعتداد حولا وذلك في قوله تعالى والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول ثم نسخ ذلك باربعة اشهر كما قال الله تعالى
والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا قال ابو مسلم
الاعتداد بالحول ما زال بالكلية لانها لو كانت حاملا ومدة حملها حول كامل لكانت عدتها
حولا كاملا واذا بقي ذلك الحكم في بعض الصور كان ذلك تخصيصا لا نسخا والجواب ان عدة
الحامل تنقضي بوضع الحمل سواء حصل وضع الحمل لسنة او اقل او اكثر فجعل السنة مدة
العدة يكون زايلا بالكلية وثانيها امر الله تعالى بتقديم الصدقة بين يدي نجوى الرسول
عليه السلام بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة
ثم نسخ ذلك قال ابو مسلم انما زال ذلك لزوال سببه لان سبب التعبد بها ان يمتاز المنافقون
من حيث لا يتصدقون عن المومنين فلما حصل هذا الغرض سقط التعبد بالصدقة والجواب
لو كان كذلك لكان من لم يتصدق منافقا لكنه باطل لما روي انه لم يتصدق غير علي عليه السلام
ويدل عليه ايضا قوله تعالى فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم وثالثها امر الله تعالى بثبات
الواحد للعشرة بقوله فان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ثم نسخ بقوله تعالى
الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين
ورابعها قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها قال ابو مسلم
النسخ هو الازالة والمراد هنا بالاية ازالة القران من اللوح المحفوظ والجواب
ان ازالة القران من اللوح المحفوظ لا يختص ببعض القران وهذا النسخ مختص ببعض القران
وخامسها قوله تعالى سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها
ثم ازالهم عنها بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام قال ابو مسلم حكم تلك القبلة ما زال
بالكلية لجواز التوجه اليها عند الاشكال او مع العلم اذا كان هناك عذر والجواب
ان على ما ذكرته لا فرق بين بيت المقدس وبين ساير الجهات فالخصوصية التي بها امتاز
بيت المقدس عن ساير الجهات قد بطلت بالكلية فكان نسخا وسادسها قوله تعالى
واذا بدلنا اية مكان اية والله اعلم بما ينزل قالوا انما انت مفتر والتبديل يشتمل على رفع
واثبات والمرفوع اما التلاوة واما الحكم وكيفما كان فهو رفع ونسخ فان قيل لم لا يجوز
ان يكون المراد انه تعالى ابدل احدى الايتين بالاخرى فيكون النازل بدلا لا عما في تنزيل
قلنا جعل المعدوم بدلا غير جائز احتج ابو مسلم بان الله تعالى وصف كتابه بانه
لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ لكان قد اتاه الباطل والجواب المراد ان
هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله تعالى ما يبطله ولا ياتيه من بعده ما يبطله المسألة السادسة
اختلفوا في نسخ الشي قبل مضي وقت فعله مثاله اذا قال الله تعالى لنا صبيحة يومنا صلوا
عند غروب الشمس ركعتين بطهارة ثم قال عند الظهر لا تصلوا عند غروب الشمس فهذا
عندنا جائز خلافا للمعتزلة وكثير من الفقهاء لنا ان الله تعالى امر ابراهيم عليه السلام بذبح اسمعيل

ان

عليه السلام ثم نسخ ذلك عنه قبل وقت الذبح فان قيل لا نسلم ان ابراهيم عليه السلام كان مامورا بالذبح بل
لعله كان مامورا بمقدمات الذبح من الاضجاع واخذ المدية مع الظن الغالب بكونه مامورا
بالذبح ولهذا قال قد صدقت الرويا ولو كان قد فعل بعض ما امر به لما كان قد صدق بعض الرويا
فان قلت الدليل عليه بانه اوجه احدها قوله تعالى اني ارى في المنام اني اذبحك فانظر
ماذا ترى فقوله افعل ما تومر لا بد وان يكون عايدا الى شي والمذكور هاهنا قوله اني اذبحك فوجب
صرفه اليه وثانيها قوله تعالى ان هذا لهو البلاء المبين ومقدمات الذبح لا توصف بانها
بلاء مبين وثالثها قوله تعالى وفديناه بذبح عظيم ولو لم يكن مامورا بالذبح لما احتاج الى الفدا
قلت الجواب عن الاول ان الرويا لا تدل على كونه مامورا بالذبح اما قوله افعل ما تومر فانما
يفيد الامر في المستقبل فلا ينصرف الى ما مضى من رويته في المنام وعن الثاني ان الاضجاع
واخذ المدية مع غلبة الظن بانه مامور بالذبح بلاء عظيم وعن الثالث انه انما فدى بالذبح
لما كان يتوقعه من الامر بالذبح سلمنا انه امر بالذبح لكن لا نسلم انه نسخ ذلك وبيانه من وجهين
الاول انه كان كلما قطع موضعا من الحلق وتجاوزه الى غيره وصل الله تعالى ما تقدم قطعه
فان قيل حقيقة الذبح هو قطع مكان مخصوص يبطل معه الحيوة قلت بطلان الحيوة ليس
جزءا من مسمى الذبح لانه يقال انه ذبح هذا الحيوان وان لم تبطل حيوته الثاني روي انه امر بالذبح وان
الله تعالى جعل على عنقه صفيحة من حديد فكان اذا امر ابراهيم السكين لم يقطع شيا من
الحلق سلمنا سلامة دليلكم لكنه معارض بدليل اخر وهو ان ذلك يقتضي كون الشخص الواحد
مامورا منهيا عن فعل واحد في وقت واحد على وجه واحد وذلك محال فالمودي اليه محال
بيان انه يلزم ذلك بيانه من اوجه احدها ان المسالة مفروضة في هذا الموضع فانه لما امر
بكرة بركعتين من الصلوة عند غروب الشمس ثم قال عقيب الظهر لا تصل ركعتين من الصلوة عند غروب
الشمس فقد تعلق الامر والنهي بشي واحد في وقت واحد من وجه واحد حتى لو لم يتحقق شرط
من هذه الشرايط لم يكن هي المسالة التي يتنازع فيها وثانيها ان قوله صلوا عند غروب
الشمس موضوع للامر بالصلوة في ذلك الوقت لغة وشرعا وقوله لا تصلوا عند غروب
الشمس موضوع للنهي عن الصلوة في ذلك الوقت لغة وشرعا وثالثها وهو ان النهي لو تعلق
بغير ما تعلق به الامر لكان لا يخلو اما ان يكون المنهي عنه امرا يلزم من الانتهاء عنه وقوع الخلل
في متعلق الامر او لا يلزم ذلك فان كان الاول كان المتاخر راجعا الى المتقدم فاستلزم اما قبيح او
توارد الامر والنهي على شي واحد في وقت واحد على وجه واحد وان كان الثاني لم يكن ذلك هي
المسالة التي يتنازع فيها لانا نوافق على ان الامر بالشي لا يمنع من النهي عن شي اخر لا يلزم من الانتهاء
عنه الاخلال بذلك المامور بيان ان ذلك محال ان ذلك الفعل في ذلك الوقت لا بد وان يكون
اما حسنا واما قبيحا وكيف كان فاما ان يعلم المكلف ما كان عليه حاله قبل ذلك فذلك
احد طرفي الامر والنهي وذلك محال لاستحالة البدا على الله تعالى واما ان يعلم انه كان عالما بحاله
فيلزم منه اما الامر بالقبيح او النهي عن الحسن وذلك ايضا محال والجواب الدليل على انه كان

مامورا بالذبح انه لو لم يكن مامورا به لما كان مامورا بالمجرد المقدمات وهو قول من قال بتمام تلك المقدمات فوجب ان لا يحتاج معها الى التولية لان الاتيان بالمامور به يجب خروجه عن العهدة والخارج عن العهدة لا يحتاج الى الفدا بحيث وقعت الحاجة اليه علمنا انه لم يدخل تمام المامور به في الوجود وهذا هو الجواب عن قوله كلما انقطع موضعا من الحلق وصله الله ما تقدم قطعه لان على هذا التقدير يكون كل المامور به داخلا في الوجود فوجب ان لا يحتاج معه الى الفدا **ايضا** قوله تعالى قد صدقت الرويا مشعر دال على انه قد اتى بكل المامور به بل يدل على انه علا السلام صدقها وعزم على الاتيان بها فاما انه فعلها بتمامها فلا يشعر الاية به ولا دلالة عليه **قوله** ان الله جعل على عنقه صفيحة من حديد **قلنا** ان عرفتم بانه كان مامورا بالمقدمات فنعود الى السوال الاول اما المعارضة فالجواب عنها من وجهين **الاول** وهو الذي حسم المادة انها مبنية على القول بالحسن والقبح ونحن لا نقول به **الثاني** سلمنا ذلك لكنه يقول الحاصل للامر والنهي بين الحكمة سواء كان المامور به والمنهي عنه قبيحا او حسنا فان الحكمة سواء لا من نفس الامر والنهي فان السيد قد يقول لعبده اذهب الى القرية غدا راجلا ويكون غرضه من ذلك حصول الرياضة له في الحال وعزمه على اداء ذلك الفعل ويوطن النفس عليه مع انه يعلم انه سيرفع عنه غدا ذلك التكليف واذا ثبت هذا فيقول للامر بالفعل انما يحسن اذا كان المامور به منشا المصلحة والامر به ايضا يكون منشا للمصلحة فاما اذا كان المامور به منشا المصلحة لكن الامر به لا يكون منشا المصلحة لم يكن الامر به حسنا وعند هذا ظهر الجواب عما قالوه لانه حين امر بالفعل كان المامور به منشا المصلحة وكان الامر به ايضا منشا المصلحة فلا جرم حسن الامر به وفي الوقت الثاني بقي المامور به منشا المصلحة لكن ما بقي الامر به منشا المصلحة فلا جرم حسن النهي عنه **فان قلت** لما بقي الفعل منشا المصلحة كان الا النهي عنه يكون منعا عن منشا المصلحة وذلك غير جائز **قلت** انه يكون في المنع من الشي اشتماله على جهة ولجوه من جهات المفسدة فهاهنا المامور به وان بقي منشا المصلحة الا ان الامر به والحث عليه لما صار منشا المفسدة لكن الامر وان كان حسنا نظرا الى المامور به لكنه قبيح نظرا الى نفس الامر وذلك كاف في قبحه **المسئلة السابعة** يجوز نسخ الشي لا الى بدل خلافا لقوم لنا انه تعالى نسخ تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول عليه السلام لا الى بدل **احتجوا** بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها **والجواب** ان نسخ الاية بعد نسخ لفظها ولهذا قال نات بخير منها او مثلها وليس لنسخ الحكم ذكر في الاية سلمنا ان المراد نسخ الحكم لكن لم لا يجوز ان تعالى ان نفي ذلك الحكم واسقاط التعبد به خير من ثبوته في ذلك الوقت **المسئلة الثامنة** يجوز نسخ الشي الى ما هو اثقل منه خلافا لبعض اهل الظاهر لنا ان المسلمين نسخوا ازالة التخيير بين الصوم والفدية بتعين الصوم نسخا وهو اشق وازالة الحبس في البيوت الى الجلد والرجم نسخا وامر الصحابة بترك القتال ثم امرهم بنصب

القتال مع التشديد بثبات الواحد للعشرة وحرم الخمر ونكاح المتعة بعد اطلاقهما ونسخ جواز تاخير الصلوة عند الخوف الى الحلال ايجاب القتال ونسخ صوم عاشورا بصوم رمضان وكانت الصلوة ركعتين عند قوم فنسخت باربع في الحضر **احتجوا** بقوله تعالى نات بخير منها والخير ما هو اخف علينا وبقوله تعالى يريد الله بكم اليسر **والجواب** عن الاول ان يقول لم لا يجوز ان يكون الخير ما هو اجزل ثوابا واصلح لنا في المعاد وان كان اثقل في الحال **وعن الثاني** انه محمول على اليسر في الاخرة حتى لا يتطرق اليها تخصيصات غير محصورة **المسئلة التاسعة** يجوز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس لان التلاوة والحكم عبارتان منفصلتان وكلما كان كذلك فانه غير مستبعد في العقل ان يصيرا معا مفسدتين او ان يصير احدهما مفسدة دون الاخرى ويكون الفائدة في بقا التلاوة دون الحكم ما يحصل من العلم بان الله تعالى ازال مثل هذا الحكم رحمة منه على عباده وقد نسخ الله تعالى الحكم دون التلاوة في قوله تعالى متاعا الى الحول غير اخراج بقوله يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا والتلاوة دون الحكم فيما يروى من قوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله وعن انس بن مالك انه نزل في قتلى بئر معونة بلغوا اخواننا انا لقينا ربنا فرضي عنا وارضانا وعن ابي بكر رضي الله عنه كنا نقرا من القران لا ترغبوا عن ابائكم فانه كفر بكم **والحكم** والتلاوة معا وهو ما يروى عن ام المومنين عائشة رضي الله عنها انها قالت مما انزل الله تعالى عشر رضعات فنسخن بخمس وروي ان سورة الاحزاب كانت تعدل البقرة **المسئلة العاشرة** الخبر اما ان يكون خبرا عما لا يجوز تغيره كقولنا العالم محدث وذلك لا يتطرق اليه النسخ او عما يجوز تغيره وهو اما ان يكون ماضيا او مستقبلا والمستقبل اما ان يكون وعدا او وعيدا او خبرا عن حكم كالخبر عن وجوب الحج ويجوز النسخ في الكل وقال ابو علي وابو هاشم لا يجوز النسخ في شي منه وهو قول اكثر المتقدمين **لنا** ان الخبر اذا كان عن امر ماض كقوله عمرت نوحا الف سنة جاز ان يبين من بعد انه الف سنة الا خمسين عاما وان كان خبرا مستقبلا وكان وعدا او وعيدا فهو كقوله لاعاقبن الزاني ابدا فيجوز ان يبين من بعد انه اراد الف سنة وان كان خبرا عن حكم الفعل في المستقبل فان الخبر كالامر في تناوله للاوقات المستقبلة فيصح اطلاق الكل مع ان المراد البعض فيما يتناوله بموضوعه فثبت ان جواز النسخ في الخبر كهو في الامر **احتجوا** بوجهين **الاول** ان دخول النسخ في الخبر يوهم انه كان كذبا **والثاني** لو جاز نسخ الخبر لجاز ان يقول الله اهلك الله عادا ثم يقول ما اهلكتهم ومعلوم انه لو قال ذلك كان كذبا **والجواب** عن الاول ان دخول النسخ على الامر يوهم البدا ايضا فان قالوا لا يوهم لان النهي انما دل على ان الامر تناول غير ذلك الوقت **قلنا** فهنا لا يوهم الكذب ايضا لان الناسخ دل على ان الخبر ما تناول ذلك الخصوص **وعن الثاني** ان اهلاكهم غير متكرر لانهم لا يهلكون الا مرة واحدة فقط **وقوله** ما اهلكتهم رفع لتلك المرة فيلزم الكذب واما ان اراد بقوله ما اهلكتهم لانه ما اهلك بعضهم كان ذلك تخصيصا بالاشخاص لا بالازمان فلم يكن نسخا

المسألة الثانية عشر اذا قال الله تعالى افعلوا هذا الفعل ابدا جاز نسخه خلافا لقوم
لنا وجهان **الاول** ان لفظ التأبيد يتناوله لجميع الازمان المستقبلة كلفظ العموم
في تناولها لجميع الاعيان فاذا جاز التخصيص ثمة فكذا هاهنا والجامع الحكمة الداعية الى
جواز التخصيص **الثاني** ان شرط النسخ ان يرد على ما امر به على سبيل الدوام والناسخ
لا يدل الا على الدوام فكان الناسخ شرطا لامكان النسخ وشرط الشيء لا ينافيه **احتجوا** بامرين
الاول ان قوله افعلوا ابدا قائم مقام قوله افعلوا في هذا الوقت وفي ذاك وذاك الى ان يذكر
الاوقات كلها ولو ذكر على هذا الوجه لم يجز النسخ فكذا اذا ذكر بلفظ التأبيد **الثاني** لو جاز
نسخ ما ورد بلفظ التأبيد لم يكن لنا طريق الى العلم بدوام التكليف **والجواب** عن الاول انه
ذكر يمنع من النسخ لكن لا لان المنسوخ لا يمكن كونه لفظا يفيد الدوام اما نصا وحدا او بمعناه
ثم انه ينتقض بانه يجوز ان يقال جائني الناس الا زيدا ولا يجوز جائني زيد وعمرو وبكر ما جائني
زيد ثم الفرق ما حققناه في مسألة ان للعموم صيغة **وعن الثاني** ان لفظ التأبيد يفيد ظن
الاستمرار لكن القطع به لا يحصل الا من القرائن **القسم الثاني في الناسخ والمنسوخ**
المسألة الاولى نسخ السنة بالسنة يقع على وجوه اربعة **احدها** نسخ السنة
المقطوعة بالسنة المقطوعة **الثاني** نسخ خبر الواحد بخبر الواحد كقوله عليه السلام
كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وقال في شارب الخمر فان شربها الرابعة فاقتلوه
ثم حمل اليه من شربها الرابعة فلم يقتله **الثالث** نسخ خبر الواحد بالخبر المقطوع ولا اشكال
فيه **والرابع** نسخ الخبر المتواتر بالخبر الواحد وهو جائز في العقل غير واقع في السمع عند
الاكثرين خلافا لبعض اهل الظاهر لنا ان الصحابة كانت تترك خبر الواحد اذا رفع
حكم الكتاب قال عمر رضي الله عنه لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت
ام كذبت وهذا الاسناد لا يصح **لا يقال** هب ان هذا الحديث دل على انهم ما قبلوا
ذلك الخبر في نسخ المتواتر فلم قلتم انه يدل على اجماعهم على انهم ما قبلوا احدا من اخبار الاحاد
في نسخ المتواتر **احتج** اهل الظاهر بوجوه **الاول** انه جاز تخصيص المتواتر بالاحاد فجاز
نسخه به والجامع دفع الضرر المظنون **الثاني** ان خبر الواحد دليل من ادلة الشرع فاذا
صار معارضا لحكم المتواتر وجب تقديم المتأخر قياسا على سائر الادلة **الثالث**
ان نسخ الكتاب وقع باخبار الاحاد في وجوه **احدها** قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الى
محرما على طاعم الاية منسوخة بما روي بالاحاد ان النبي عليه السلام نهى عن اكل كل ذي ناب
من السباع **وثانيها** واحل لكم ما وراء ذلكم منسوخ بما روي بالاحاد ان النبي عليه السلام قال
لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها **وثالثها** قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم
الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين منسوخ بما روي بالاحاد من قوله
عليه السلام لا وصية لوارث **ورابعها** ان الحبس من وضع الحمل والحد منسوخ بالجلد [illegible]
واذا ثبت نسخ الكتاب بخبر الواحد وجب جواز نسخ المتواتر به لانه لا قائل بالفرق **الرابع**

ان اهل قبا قبلوا نسخ القبلة بخبر الواحد ولم ينكر الرسول عليه السلام عليهم **الخامس** كان يبعث
احاد الولاة الى الاطراف وكانوا يبلغون الناسخ والمنسوخ **والجواب** عن الاول ان الفرق بين
النسخ والتخصيص واقع باجماع الصحابة وللخصم ان يمنع وجود هذا الاجماع كما سبق **وعن الثاني**
ان المتواتر مقطوع في متنه والاحاد دليل محتمل فلم لا يجوز ان يكون هذا المنافي ونقيضها
من نسخ خبر الواحد **واما الايات** فقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الى محرما انما يفيد
ان الوحي اليه الى تلك الغاية لا تحريما وفيما بعد ذلك لم يكن النهي الوارد بعده نسخا **وعن الثانية**
انا انما خصصنا قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها لتلقي
الامة هذا الحديث بالقبول **وعن الثالثة** انه لا يمتنع ان يصدر الاجماع عن خبر ثم لا ينقل
ذلك الخبر اصلا استغناء بالاجماع عنه واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يصير اجماعهم عن خبر
ثم يضعف نقله استغناء بالاجماع عنه واذا كان كذلك امتنع ان يكون هذا الخبر مقطوعا به
عندهم ثم ضعف نقله لاجماعهم على العمل بموجبه وهذا هو الجواب عن الرابع **والجواب**
عن الحجة الرابعة لعل الرسول عليه السلام اخبرهم بذلك مع تواتر الوعيد فلهذا قبلوا خبر
الواحد فيه او لعله اسمعهم الله من القران ما افاد العلم لكونهم في المسجد قربا من الرسول عليه السلام
وارتفاع الضجة في ذلك **والجواب** عن الحجة الخامسة انا سنبين ضعفها في باب خبر الواحد
ان شاء الله تعالى **المسألة الثانية** قال الاكثرون يجوز نسخ الكتاب بالكتاب ودليله
ما ذكرناه في الرد على ابي مسلم الاصفهاني بقي هاهنا امران **الاول** انه يجوز نسخ السنة
بالكتاب وهو ايضا واقع وقال الشافعي رضي الله عنه لا يجوز **احتج** المجوزون بامور **احدها**
ان التوجه الى بيت المقدس كان واجبا في الابتداء بالسنة لانه ليس في القران ما يوهم
دليلا عليه الا قوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله وهو لا يدل عليه لانها تقتضي التخيير
بين الجهات **ولقائل ان يقول** لم لا يجوز ان يقال التوجه الى بيت المقدس وقع في الاصل
بالكتاب الا انه نسخت تلاوته كما نسخ حكمه فانه لا دليل يمنع من هذا التجويز سلمنا ان
التوجه الى بيت المقدس وقع بالسنة فلم لا يجوز ان يقال حصل نسخه ايضا بالسنة
وحينئذ يصير التوجه الى الكعبة بالكتاب فلا يجب ان يكون التحويل عن بيت المقدس
بالكتاب لان الظاهر انه حول عن بيت المقدس ثم امر بالتوجه الى الكعبة ولهذا كان
تقلب وجهه في السماء لا لوجه سوى انه قد حول عن الجهة التي كان يتوجه اليها وينظر
ما يؤمر به من بعد فامر بالتوجه الى الكعبة فان لم يكن ذلك هو الظاهر فهو مجوز وهذا
كاف في المنع من الاستدلال **وثانيها** قوله تعالى فالان باشروهن نسخ تحريم المباشرة
وليس التحريم في القران **وثالثها** نسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان وكان عاشوراء ثابتا
بالسنة **ورابعها** صلوة الخوف وردت في القران ناسخة لما ثبت في السنة من جواز تأخيرها
الى انجلاء القتال حتى قال يوم الخندق وقد اخر الصلوة حشا الله قبورهم نارا لحبسهم
ايانا عن الصلوة **وخامسها** قوله تعالى فلا ترجعوهن الى الكفار نسخ لما قرره الرسول عليه السلام

من جهة الصلح واعلم ان السوالين المذكورين واردان في الكلام من الجهال من قدح في هذين
السوالين وقال لا حاجة الى تقرير ايجاد قضية منذ ربعة ولا ضرورة ثم تقدرهما وهذا جهل
عظيم لان المستدل لا بد له من تصحيح مقدمات الدلالة واذا عجز عنها لم يتم دليله واحتج الشافعي
رضي الله عنه بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وهذا يدل على ان كلامه بيان للقران
والناسخ بيان للمنسوخ فلو كان القران ناسخا للسنة لكان القران بيانا للسنة
ويلزم كون كل واحد من القران والسنة بيانا للآخر والجواب ليس في قوله لتبين للناس
دليل على انه لا يتكلم الا بالبيان كما انك اذا قلت دخلت الدار لا تسلم على زيد لم يدل
انك لا تفعل فعلا اخر سلمنا ان السنة كلها بيان لكن البيان هو الابلاغ وحمل
البيان على هذا اولى لانه عام في كل القران اما حمله على بيان المراد فهو مخصوص
ببعض ما انزل وهو ما كان مجملا او عموما مخصصا وحمل اللفظ على ما يطابق
الظاهر اولى من حمله على ما يوجب ترك الظاهر المسالة الثالثة نسخ الكتاب
بالسنة المتواترة جائز وواقع وقال الشافعي رضي الله عنه لم يقع احتج المثبتون
بصور احدها انه كان الواجب على الزانية الحبس في البيوت لقوله تعالى فامسكوهن
في البيوت حتى يتوفاهن الموت ثم ان الله تعالى نسخ ذلك بآية الجلد ثم انه عليه السلام نسخ الجلد
بالرجم فان قلت بل نسخ ذلك بما كان قرآنا وهو قوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا
فارجموهما البتة قلت ان ذلك لم يكن قرآنا ويدل عليه ان عمر رضي الله عنه قال لولا ان
يقول الناس ان عمر زاد في كتاب الله تعالى شيئا لالحقت ذلك بالمصحف ولو كان ذلك
قرآنا في الحال او كان ثم نسخ لما قال ذلك ولقائل ان يقول نسخ الله تلاوته وحكم باخراجه
من المصحف لكن ذلك في صحة قول عمر رضي الله عنه ثم يلزم منه القطع بانه لم يكن البتة قرآنا
وثانيها نسخ الوصية للاقربين بقوله عليه السلام الا لا وصية لوارث لان آية الميراث لا تمنع
الوصية اذ الجمع ممكن وهذا ضعيف لان كون الميراث حقا للوارث يمنع من صرفه الى
الوصية فثبت ان آية الميراث مانعة من الوصية وعلى ان قوله عليه السلام لا وصية
لوارث خبر واحد ولو قلنا انه كان متواترا لوجب ان يكون الان متواترا لانه
خبر واقعة مهمة تتوفر الدواعي على نقله وما كان كذلك وجب نقله متواترا
وحيث لم يبق الان متواترا علمنا انه ما كان متواترا والاصل في القول بان الآية
صارت منسوخة بعضهم بنسخ القران بخبر الواحد وانه غير جائز بالاجماع واحتج
الشافعي رضي الله عنه بامور الاول قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها
او مثلها والاستدلال به من وجوه اربعة احدها انه تعالى اخبر ان ما ينسخه من آية
يأت بخير منها وذكر تعالى انه يأتي بما هو من جنسه كما اذا قال الانسان ما اخذ منك
من ثوب اتيتك بخير منه يفيد انه يأتيه بثوب من جنسه خير منه واذا ثبت انه
لا بد وان يكون من جنسه فجنس القران قران وثانيها ان قوله تعالى نات بخير منها يفيد

انه هو المنفرد بالاتيان بذلك الخير وذلك هو القران الذي هو كلام الله تعالى دون السنة
التي ياتي بها الرسول عليه السلام وثالثها ان قوله تعالى نات بخير منها يفيد ان المأتي به خير
من الآية والسنة لا تكون خيرا من القران ورابعها انه تعالى قال الم تعلم ان الله على كل شيء
قدير دل على ان الذي ياتي بخير منها هو المختص بالقدرة على انزاله وهو القران دون غيره
الثاني قوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فوصفه بانه مبين للقران ونسخ القران
رفعها ورفعها ضد بيانها الثالث قوله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية اخبر انه
تعالى هو الذي يبدل الآية بالآية الرابع انه تعالى حكى عن المشركين انهم لما اعتقدوا
تبديل الآية بالآية قالوا انما انت مفتر ثم انه تعالى ازال هذا الايهام بقوله تعالى قل نزله
روح القدس من ربك بالحق وهذا يقتضي ان ما نزله روح القدس من ربه لا يكون مزيلا
للايهام الخامس وقال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقران غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان
ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي هذا يدل على ان القران لا ينسخه السنة السادس
انه لو يوجب التهمة والنفرة والجواب عن الوجوه التي ذكروها في التمسك بالآية الاولى بوجه
عام وما يخص كل واحد من تلك الوجوه اما العام فهو ان قوله نات بخير منها ليس فيه ان ذلك
الخير يجب ان يكون ناسخا بل لا يمتنع ان يكون ذلك الخير شيئا مغايرا للناسخ يحصل بعد حصول
النسخ والذي يدل على تحقق هذا الاحتمال ان ظاهر الآية يقتضي ان الاتيان بذلك الخير مرتب
على نسخ الآية الاولى فلو كان نسخ تلك الآية مرتبا على الاتيان بهذا الخير لزم الدور لتوقف كل واحد
منهما على الآخر وهو دور واما الوجوه الخاصة فالجواب عن الاول لا نسلم ان ذلك الخير لا بد
وان يكون من جنس الآية المنسوخة وليس ما ذكروه من المثال الذي ذكروه اولى من مثال اخر وهو
ان يقول القائل من يلقني بحمد وثناء جميل ألقه بخير منه فانه لا يقتضي ان الذي يلقاه به
من جنس الحمد والثناء او من مثل المنحة والعطاء وعن الثاني وهو ان قوله تعالى نات بخير منها
يفيد انه هو المنفرد بالاتيان بذلك الخير انه يقول المراد من الاتيان شرع الحكم والزامه والسنة
كذلك كالقران وان المثبت لهما هو الله تعالى وعن الثالث وهو قوله السنة لا تكون خيرا
من القران انه يقول اذا كان المراد بالخير الاصلح في التكليف والانفع في الثواب لم يمتنع ان يكون
مضمون السنة خيرا من مضمون الآية وعن الرابع ان النسخ رفع الحكم سواء ظهر ذلك بالقران
او السنة وعلى التقديرين فالله تعالى هو المنفرد به والجواب عن الحجة الثانية ان النسخ لا ينافي
البيان لانه تخصيص الحكم بالازمان كما ان التخصيص تخصيص بالاعيان والجواب عن الثالثة ان
الناسخ سواء كان قرآنا او خبرا فالمبدل في الحقيقة هو الله تعالى والجواب عن الرابعة انهم اتهموا
الرسول عليه السلام فانه يتهمه لانه يبتغي سونه ومن يكن هذه حاله فالنبي عليه السلام مفتر عنده
سواء نسخ الكتاب بالكتاب او بالسنة المتواترة والمزيل لهذه التهمة هو التمسك بالمعجزة
عليه السلام والجواب عن الخامسة وهو قوله تعالى ائت بقران غير هذا او بدله انه يدل على انه
عليه السلام لا ينسخ الا بوحي ولا يدل على ان الوحي لا يكون الا قرانا والجواب عن السادسة ان النفرة

زايله بالدليل الدال على انه لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى **المسألة الرابعة** في كون
الاجماع ناسخا ومنسوخا الاجماع انما ينعقد دليلا بعد وفاة الرسول عليه السلام لانه ما دام هو
عليه السلام في الاحياء لا ينعقد الاجماع من دونه لانه عليه السلام سيد المؤمنين ومتى وجد قوله عليه السلام
فلا عبرة بقول غيره واذا كان الاجماع انما ينعقد دليلا بعد وفاة الرسول عليه السلام اذا ثبت
هذا فنقول لو انتسخ الاجماع لكان انتساخه اما بالكتاب او بالسنة او بالاجماع او
بالقياس والكل باطل اما بالكتاب والسنة فلانه لا يخلو اما ان يقال انهما كانا موجودين
وقت انعقاد ذلك الاجماع او ما كانا موجودين في ذلك الوقت فان كانا موجودين مع ان
الامة حكمت على خلافهما كانت الامة مجمعة على الخطا ذاهبة عن الحق وانه غير جائز وان لم
يكونا موجودين استحال حدوثهما بعد ذلك لاستحالة ان يحدث كتاب او سنة بعد وفاة
الرسول عليه السلام **واما** بالاجماع فلان انعقاد هذا الاجماع الثاني اما ان يكون لا عن دليل
او عن دليل فان كان لا عن دليل كان ذلك اجماعا على الخطا وانه غير جائز وان كان عن دليل
عاد التقسيم الاول من ان ذلك الدليل اما ان يقال انه كان موجودا حال انعقاد الاجماع
الاول او حدث بعده وقد بينا فساد هذين القسمين **فان قيل** اليس ان الامة اذا اختلفت
على قولين فقد جوزت للعامي ان ياخذ بايهما شاء اذا انعقد بعد ذلك على احدهما فقد
منعت العامي من الاخذ بذلك القول الثاني فههنا الاجماع الثاني نسخ حكم الاجماع
الاول **قلنا** الامة انما جوزت للعامي الاخذ باي القولين بشرط ان لا يحصل الاجماع
على احد القولين فكان الاجماع الاول مشروطا بهذا الشرط فاذا وجد الاجماع فقد
زال شرط الاجماع الاول فلم يبق الاجماع الاول لانتفاء شرطه لا لان الثاني نسخه **واما**
بالقياس فلان شرط صحة القياس انتفاء الاجماع فاذا وجد الاجماع لم يكن القياس حجة
فلم يجز نسخه به واما كون الاجماع ناسخا فقد جوزه عيسى بن ابان والحق انه لا يجوز **لنا**
ان المنسوخ بالاجماع اما ان يكون نصا او اجماعا او قياسا والاول يقتضي وقوع الاجماع
على خلاف النص فيكون خطا والاجماع لا يكون خطا والثاني ايضا باطل لان الاجماع المتاخر
اما ان يقتضي ان الاجماع الاول حين وقع وقع خطا او يقتضي انه كان صوابا لكن الى هذه
الغاية والاول باطل لان الاجماع لا يكون خطا ولو جاز ذلك لكان المنسوخ هو الاجماع الناسخ
وان كان صوابا حين وقع وكان موقتا فلا يخلو اذا ذلك الاجماع المتقدم المفيد للحكم المؤقت
من ان يكون مطلقا او موقتا فان كان مطلقا استحال ان يفيد الحكم موقتا الى غاية وان
كان موقتا الى غاية فذلك الاجماع ينتهي عند حصول تلك الغاية بنفسه فلا يكون الاجماع
المتاخر ازاله والثالث باطل لان هذه المسالة لا تتصور الا اذا اقتضى القياس حكما
ثم اجمعوا على خلاف حكم ذلك القياس فحينئذ يزول حكم ذلك القياس بعد ثبوته لكن التراخي
الاجماع عنه وهذا محال لان شرط صحة القياس عدم الاجماع فاذا وجد الاجماع فقد
زال شرط القياس فيزول الحكم لزوال شرطه لا لكونه نسخا **المسالة الخامسة** في كون

القياس منسوخا وناسخا اما كونه منسوخا فنقول نسخ القياس اما ان يكون في زمان
حياة الرسول عليه السلام او بعد وفاته فان كان في حال حياته فلا يمتنع رفعه بالنص وبالاجماع
وبالقياس اما بالنص فبان ينص الرسول في الفرع على خلاف الحكم الذي يقتضيه القياس بعد
استقرار التعبد بالقياس واما بالاجماع فلانه اذا اختلفت الامة على قولين قياسا
ثم اتفقوا على احد القولين كان اجماعهم على احد القولين رافعا للحكم القياسي الذي اقتضى
القول الاخر واما القياس فبان ينص في صورة على خلاف ذلك الحكم ويجعله معللا بعلة
موجودة في ذلك الفرع ويكون امارة عليتها اقوى من امارة علية الوصف للحكم الاول
او يكون كل ذلك بعد استقرار التعبد بالقياس الاول واما بعد وفاة الرسول عليه السلام
فانه يجوز نسخه في المعنى وان كان ذلك لا يسمى نسخا في اللفظ اما بالنص فكما اذا اجتهد
انسان في طلب النصوص ثم لم يظفر بشيء اصلا ثم اجتهد وحكم بشيء بقياس ثم ظفر بعد
ذلك بنص او اجماع او قياس اقوى من القياس الاول على خلافه فان قلنا كل مجتهد
مصيب كان هذا الوجدان ناسخا لحكم القياس الاول لكنه لا يسمى ناسخا لان القياس
انما كان معمولا به بشرط ان لا يعارضه شيء من ذلك وان قلنا المصيب واحد فحكم القياس
الاول صار باطلا فلم يكن النص الذي وجده اخرا ناسخا لذلك القياس واما كون القياس
ناسخا فهو اما ان ينسخ كتابا او سنة او اجماعا او قياسا والاقسام الثلاثة الاول
باطلة بالاجماع واما الرابع وهو كونه ناسخا لقياس اخر فقد تقدم القول فيه
المسالة السادسة في كون الفحوى منسوخا وناسخا اما كونه منسوخا فنقول
اتفقوا على جواز نسخ الاصل والفحوى معا واما نسخ الاصل وحده فانه يقتضي نسخ الفحوى
لان الفحوى تبع واذا زال المتبوع زال التبع لا محالة واما نسخ الفحوى مع بقاء الاصل
فاختيار ابي الحسين انه لا يجوز لان تحريم التافيف لا يرتفع مع بقاء الاصل والا لنقض الغرض
لانه اذا حرم علينا التافيف على سبيل اعظام الابوين كانت اباحة ضربهما نقضا
للغرض واما كونه ناسخا فمتفق عليه لان دلالته ان كانت لفظية فلا كلام وان كانت
عقلية فهي بنفسها تقتضي النسخ لا محالة **القسم الثالث فيما ظن انه ناسخ وليس**
كذلك المسالة الاولى اتفق العلماء على ان زيادة عبادة على العبادات لا تكون نسخا
للعبادات ولا زيادة صلاة على الصلوات وانما جعل اهل العراق زيادة صلاة على الصلوات
الخمس نسخا لقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى لانه يجعلها ما كان وسطى
غير وسطى **قلنا** يقتضي ان تكون زيادة عبادة على اخر العبادات نسخا لانه يجعل العبادة
الاخيرة غير اخيرة ولو كان بعدد كل الواجبات حمل الزيادة عشرا فيجعل الزيادة لا يسمى
ذلك العقلون نسخا اما الزيادة التي لا تكون كذلك فقد اختلفوا فيها فمذهب الشافعي رحمه الله
انها ليست نسخا وهو قول ابي علي وابي هاشم وقالت الحنفية انها نسخ ومنهم من فصل
وذكروا فيه وجهين **احدهما** ان النص ان افاد من جهة دليل الخطاب او الشرط خلاف

فاما اذا دنت الزيادة كانت الزيادة نسخا والا فلا **ومنها** قول القاضي عبد الجبار ان كانت
الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييرا شديدا حتى صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على
حد ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استينافه فانه يكون نسخا نحو زيادة
ركعة على ركعتين وان كان المزيد عليه لو فعل على حد ما كان يفعل قبل الزيادة صح فعله واعتد به
ولم يلزم استيناف فعله وانما يلزم ان يضم اليه غيره لم يكن نسخا نحو زيادة التغريب على الحد
وزيادة عشرين على حد القذف واعلم ان ابا الحسين البصري بطريقة في هذه المسئلة هي احسن
من كل ما قيل فيها قال الشيخ في هذه المسئلة يتعلق بامور **ثلثة** احدها ان الزيادة على النص
هل يقتضي زوال امر ام لا والحق انها تقتضيه لان اثبات كل شي لا اقل من انه يقتضي زوال عدمه
الذي كان **وثانيها** ان هذه الازالة هل تسمى نسخا والحق ان الذي يزول بسبب هذه الزيادة
ان كان حكما شرعيا وكانت الزيادة متراخية عنه سميت تلك الازالة نسخا وان كان حكما
عقليا وهو البراءة الاصلية لم يسم تلك الازالة نسخا **وثالثها** انه هل يجوز الزيادة على النص
بخبر الواحد والقياس ام لا والحق انه ان كان الزايل حكم العقل وهو البراءة الاصلية جاز
ذلك الا ان يمنع مانع خارجي كما لو قيل خبر الواحد لا يكون حجة فيما يعم به البلوى والقياس
لا يكون حجة في الحدود والكفارات الا ان هذه الموانع لا تعلق لها بالنسخ من حيث هو نسخ
واما لو كان الحكم الزايل شرعيا فالنظر في دليل الزيادة فان كان يصح نسخا جاز ان يكون
ناسخا لدليل الحكم الزايل جاز اثبات الزيادة والا فلا هذا خط البحث الاصولي ولنحقق ذلك
في المسايل الفقهية المتفرعة على هذا الاصل ونحن نذكر منها ستة **الحكم الاول** زيادة التغريب
او زيادة عشرين على جلد الثمانين لا تزيل الا نفي وجوب ما زاد على الثمانين وهذا النفي غير معلوم
بالشرع لان ايجاب الثمانين قدر مشترك بين ايجاب الثمانين مع نفي الزايد وبين ايجابه مع
ثبوت الزايد وما به الاشتراك لا اشعار له بما به الامتياز فايجاب الثمانين لا اشعار له
البتة بالزايد لا نفيا ولا اثباتا الا ان نفي الزيادة معلوم بالعقل فان البراءة الاصلية
معلومة بالعقل ولم يستفد بدليل شرعي واذا كان ذلك حكما عقليا جاز قبول خبر الواحد
والقياس فيه الا ان يمنع مانع سوى النسخ واما كون الثمانين وحدها مجزية وكونها وحدها
كمال الحد وتعلق رد الشهادة عليها فكل ذلك تابع لنفي وجوب الزيادة فلما كان ذلك النفي
معلوما بالعقل جاز قبول خبر الواحد فيه كما ان الفروض لو كانت خمسة لتوقف على
ادائها الخروج عن عهدة التكليف وقبول الشهادة فلو زيد فيها شي اخر لتوقف الخروج
عن العهدة وقبول الشهادة عليه اذا ذكرنا مع انه يجوز اثباته بخبر الواحد والقياس
فكذا هاهنا اما لو قال الله تعالى الثمانون كمال الحد وعليها وحدها يتعلق رد الشهادة
ثم استقلت الزيادة هاهنا خبر الواحد والقياس لان نفي وجوب الزيادة ثبت بدليل
شرعي متواتر وايضا لو كان ايجاب الثمانين يقتضي على سبيل المفهوم نفي الزايد وثبت
ان مفهوم المتواتر لا يجوز نسخه بخبر الواحد والقياس لكنا لا نقبل ذلك الخبر الواحد

والقياس **الحكم الثاني** تقييد الرقبة بالايمان وهو في معنى التخصيص لانه يخرج عتق
الكافر من الخطاب فان كان المقتضي لهذا التقييد خبر واحد او قياسا وكان متراخيا
لم يقبل لان عموم الكتاب اجاز عتق الكافر فما حظر عتقها في الكفارة هو النسخ بعينه
فلم يقبل فيه خبر واحد ولا قياس وان كان باتفاق بين فهو تخصيص والتخصيص بخبر الواحد
والقياس يجوز **الحكم الثالث** اذا قطع يد السارق واحدى رجليه ثم سرق ثانيا فقطع
رجله الاخرى رفع لحظر قطعها لكن الحظر انما ثبت بالعقل فجاز رفعه بخبر الواحد و
القياس ولم يسم نسخا **الحكم الرابع** اذا امر الله تعالى بفعل او قال هو واجب عليكم ثم خيرنا
بين فعله وفعل اخر فهذا التخيير يكون مزيلا لحظر تركهما او حيث علمنا الا ان حظر تركه كان
معلوما بالبقاء على حكم العقل وذلك لان قوله اوجبت عليكم هذا الفعل يقتضي ان الاخلال به
يؤثر في استحقاق الذم وهذا لا يمنع من ان يقوم مقامه واجب اخر وانما نعلم ان غيره
لا يقوم مقامه لان الاصل انه غير واجب ولو كان واجبا بالشرع لدل عليه دليل شرعي فصار
علمنا بنفي وجوبه موقوفا على ان الاصل نفي وجوبه فالمثبت لوجوبه انما رفع حكما عقليا
فجاز ان يثبت بقياس او خبر واحد مثال ذلك ان اوجب الله علينا غسل الرجلين ثم خيرنا
بينه وبين المسح على الخفين وكذا لو اخبرنا الله تعالى بين شيئين ثم اثبت معهما ثالثا فاما
اذا قال الله تعالى هذا الفعل واجب وحده او قال النبي لا يقوم غيره مقامه فان اثبات ما
يقوم مقامه رافع لما علمناه بدليل شرعي لان قوله هذا واجب وحده صريح في نفي وجوب غيره
فالمثبت لغيره رافع لحكم شرعي فلا يجوز كونه خبر واحد ولا قياسا فاما قوله تعالى
فاستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان فهو تخيير
بين استشهاد رجلين ورجل وامرأتين والحكم بالشاهد واليمين زيادة في التخيير وقد بينا
ان الزيادة في التخيير ليس بنسخ فيصح ان يعمل بخبر الواحد والقياس فيه ومن قال الحكم بالشاهد
واليمين نسخ لهذه الاية يلزمه ان يكون الوضوء بالنبيذ نسخا لقوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا
الحكم الخامس اذا كان الصلوة ركعتين فقط ثم زيد فيها ركعة اخرى قبل التشهد فان ذلك
يكون ناسخا لوجوب التشهد عقيب الركعتين وذلك حكم شرعي معلوم بطريقة معلومة
فلم يثبت بخبر واحد ولا قياس ولم يكن ذلك نسخا للركعتين لان النسخ لا يتناول الافعال ولا هو نسخ
لوجوبها لان وجوبها ثابت ولا نسخ لاجزائها لانهما مجزيتان وانما كانتا مجزيتين من دون
ركعة اخرى والان لا تجزيان الا مع ركعة اخرى وذلك تابع لوجوب ضم ركعة اخرى ووجوب
ركعة اخرى لم يرفع الا نفي وجوبها ونفي وجوبها انما حصل بالعقل فلم يمنع من هذه الجهة
ان يقبل فيه خبر الواحد والقياس اما اذا زيدت الركعة بعد التشهد وقبل التحلل فانه
يكون نسخا لوجوب التحلل بالتسليم او يكون ناسخا لكونه ندبا وذلك حكم شرعي معلوم فلم يجز
ان يقبل فيه خبر الواحد والقياس واما كونه ناسخا للركعتين او لوجوبهما فالقول فيه
ما ذكرناه الا ان **الحكم السادس** زيادة غسل عضو في الطهارة مثلا ليس بنسخ لوجوبها

لا اجزائها وانما هو رفع لنفي وجوب غسل ذلك العضو وذلك النفي معلوم بالعقل وكذلك
زيادة شرط اخر في الصلوة لا يقتضي نسخ وجوب الصلوة فاما كون الصلوة عبادة مجزية بغير زيادة
الشرط الثاني فهو تابع لوجوب ذلك الشرط واجزاؤها تابع لنفي وجوبه ونفي وجوبه لم يعلم
بالشرع وكذلك ذكرها بعضهم لجاز قبول خبر الواحد والقياس فيه هذا ان لم يكن قد علمنا نفي
وجوب هذه الاشيا من دين النبي عليه السلام باضطرار فاما ان علمناه باضطرار فقد صار ذلك
معلوما بطريق مقطوع به فلم يجز رفعه بخبر الواحد والقياس **الحكم السابع** قوله تعالى
ثم اتموا الصيام الى الليل فانه يفيد كون اول الليل طرفا وغاية للصيام كما يفيده لو قال
اخر الصيام وغايته الليل لان لفظة الى موضوعة للغاية ولخطاب الصوم الى غيبوبة
الشفق يخرج اوله من ان يكون طرفا مع ان الخطاب يفيده وفي ذلك كونه نسخا حقيقة
لا يقبل فيه خبر واحد ولا قياس لان نفي وجوب صوم اول الليل معلوم بدليل قاطع اما لو قال
صوموا النهار ثم جاء الخبر باتمام الصوم الى غيبوبة الشفق لم يكن ذلك نسخا لان الخبر
لم يثبت ما نفاه النص لان النص لم يتعرض لليل انما نفينا الصوم بالليل لان الاصل
ان لا صوم وقامت الدلالة في النهار خاصة على وجوب الصوم فبقي الليل على حكم العقل
الحكم الثامن لو قال الله تعالى صلوا اذا كنتم متطهرين فانه لا يمنع ان يقبل خبر الواحد
والقياس في اثبات شرط اخر للصلوة لان اثبات بدل الشرط لا يخرجه من ان يكون شرطا اذ
لا يمتنع ان يكون للحكم الواحد شرطان وليس كذلك اثبات صوم من الليل لان ذلك يخرج اول
الليل من ان يكون غاية واما نفي كون الشرط الاخر شرطا فلم يعلم الا بالعقل فلم يكن رفعه
رفعا لحكم شرعي **المسئلة التاسعة** لا شك في ان النقصان من العبادة نسخ لما اسقط
ولا شك في ان ما لا يتوقف عليه صحة العبادة لا يكون نسخه نسخا للعبادة كما لو قال اوجبت
الصلوة والزكوة ثم قال نسخت الزكوة اما الذي يتوقف صحة العبادة عليه فذلك قد يكون
جزءا من ماهية العبادة وقد يكون خارجا عنها واختلفوا فيه فقال الكرخي نقصان
ما يتوقف عليه العبادة سواء كان جزءا او خارجا لا يقتضي نسخ العبادة وهو المختار
وقال القاضي عبد الجبار نقصان الجزء يقتضي نسخ الباقي ونقصان الشرط المنفصل لا يقتضي
نسخ الباقي **لنا** الدليل على ان نسخ احد الجزئين لا يقتضي نسخ الجزء الاخر وذلك لان الدليل
المقتضي للكل كان متناولا للجزئين وخروج احد الجزئين لا يقتضي خروج الجزء الاخر كسائر ادلة
التخصيص **احتجوا** بان نقصان الركعة من الصلوة يقتضي رفع وجوب تأخير التشهد ورفع
نفي اجزائها من دون الركعة لان قبل النسخ ما كان يجوز الصلوة من دون الركعة ايضا ان كانت
الركعة لما نسخت اوجب علينا ان نخل الصلوة منها كان قد ارتفع اجزاء الصلوة اذا
فعلناها مع الركعة المنسوخة واجزاء الصلوة مع الركعة قد كان حكما شرعيا فجاز ان
يكون رفعه نسخا **والجواب** ان هذه احكام الركعة الباقية مغايرة لذاتها فكان نسخها
مغايرا للنسخ لكل الذات واما نقصان الشرط المنفصل عن العبادة فلا يقتضي نسخ العبادة

لانهما عبادتان فاذا نسخ احدهما لم يكن الدليل مقصورا عليهما اوجب نسخ الاخرى وعلى هذا نسخ الوضوء
لا يكون نسخا للصلوة بل يبقى الاجزاء مع نفي الطهارة صار شرطا في اجزائها فاذا
اراد الانسان ان يقول ان نسخ الوضوء يقتضي نسخ الصلوة بهذا المعنى صحيح لكن الكلام
موهم لان اطلاق القول بان الصلوة منسوخة هو انه قد خرجت عن الوجوب او عن ان
تكون عبادة **القسم الرابع في الطريق الذي يعرف به كون الناسخ ناسخا والمنسوخ
منسوخا** قد يعلم ذلك باللفظ تارة وبغيره اخرى اما اللفظ فهو ان يوجد لفظ النسخ
اما بان يقول هذا منسوخ او يقول ذاك ينسخ هذا واما بغير اللفظ فهو ان يأتي بنقيض
الحكم الاول او بضده مع العلم بالتاريخ **مثال النقيض** قوله تعالى الان خفف الله عنكم
فانه نسخ اثبات الواحد للعشرة لان الجمع بين المقلين المذكورين **ومثال الضد** التحويل
من قبلة الى قبلة لان التوجه الى الكعبة ضد التوجه الى بيت المقدس **واما التاريخ**
فقد يعلم باللفظ وبغيره اما اللفظ فهو كما اذا قال احد الخبرين قبل الاخر واما بغير
اللفظ فعلى وجوه **احدها** ان يقول هذا الخبر ورد في سنة كذا وللاخر في سنة كذا
وثانيها ان يعلق احدهما على زمان معلوم التقدم وللاخر بالعكس كما لو قال في غزاة
بدر وللاخر في غزاة احد وهذه الاية نزلت قبل الهجرة وللاخر بعدها **وثالثها** ان يروي
احدهما رجل متقدم الصحبة للرسول عليه السلام ويروي الاخر رجل متاخر الصحبة وانقطعت
صحبة الاول للرسول عليه السلام عند ابتدا الاخر بصحبته فهذا يقتضي ان يكون خبر الاول
متقدما اما لو دامت صحبة المتقدم مع الرسول عليه السلام لم يصح هذا الاستدلال ويتفرع
على هذا الاصل مسائل **مسئلة** قال القاضي عبد الجبار الصحابي اذا قال في احد الخبرين
المتواترين انه كان قبل الاخر قبل ذلك وان لم يقبل قوله في نسخ المعلوم كما يقبل شهادة
في الاحصان الذي يترتب عليه الرجم وان كان لا يقبل في اثبات الرجم وكما يقبل قول
القابلة في الولادة انه من احدى الضرتين وان كان يترتب على ذلك ثبوت نسب الولد من
صاحب الفراش مع ان شهادة المرأة لا تقبل في ثبوت النسب قال ابو الحسين هذا
يقتضي الجواز العقلي في قبول خبر الواحد في تاريخ الناسخ ولا يقتضي وقوعه الا اذا بين
انه يلزم من ثبوت احد الحكمين ثبوت الاخر **مسئلة** اذا قال الصحابي كان هذا الحكم
ثم نسخ كقولهم ان خبر الماء من الماء نسخ بخبر التقاء الختانين لم يكن ذلك حجة لانه يجوز ان يكون
قاله اجتهادا فلا يلزمنا وعن **الكرخي** ان الراوي اذا عين الناسخ فقال هذا نسخ
هذا جاز ان يكون قاله اجتهادا فلا يجب الرجوع اليه وان لم يعين الناسخ بل قال هذا
منسوخ وجب قبوله لانه لولا ظهور ذلك فيه لما اطلق النسخ اطلاقا وهذا ضعيف
فلعله قاله لقوة ظنه بان الامر كذلك وان كان قد اخطا فيه والله اعلم

الاول في اصل الاجماع

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الكلام في الاجماع وهو مرتب على سبعة اقسام القسم المسئلة الاولى

الاجماع يقال بالاشتراك على معنيين احدهما العزم قال الله تعالى فاجمعوا امركم
وشركاءكم وقال عليه السلام لا صيام لمن لا يجمع الصيام من الليل وثانيهما الاتفاق يقال
اجمع الرجل اذا صار ذا جمع كما يقال البن واتمر اذا صار ذا لبن وذا تمر فقولنا اجمعوا على
كذا اي صاروا ذوي جمع عليه واما في اصطلاح العلماء فهو عبارة عن اتفاق اهل الحل
والعقد من امة محمد عليه السلام على امر من الامور ونعني بالاتفاق الاشتراك اما في الاعتقاد
او القول او الفعل او اذا اطبق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على القول او الفعل
الدالين على الاعتقاد ونعني باهل الحل والعقد المجتهدين في الاحكام الشرعية وانما
قلنا على امر من الامور ليكون متناولا للعقليات والشرعيات واللغويات المسئلة
الثانية من الناس من زعم ان اتفاقهم على الحكم الواحد الذي لا يكون معلوما بالضرورة
محال كما ان اتفاقهم في ساعة الواحدة في الماكول الواحد والتكلم بالكلمة الواحدة
محال وربما قال بعضهم كما ان اختلاف العقلاء في الضروريات محال فكذا اتفاقهم في
النظريات محال والجواب ان الاتفاق انما يمتنع فيما يستوي فيه الاحتمال كالماكول
المعين والكلمة المعينة اما عند الرجحان وذلك عند قيام الدلالة او الامارة الظاهرة
فذلك غير ممتنع وذلك كاتفاق الجمع العظيم على نبوة محمد عليه السلام واتفاق الشافعية
والحنفية مع كثرتهم على قولين مع ان اكثرهم انما صاروا اليهما لاجل الامارة ومن الناس من سلم
امكان هذا الاتفاق في نفسه لكنه قال لا طريق لنا الى العلم بحصوله لان العلم بالاشياء اما
ان يكون وجدانيا او لا يكون اما الوجداني فكما نجد كل احد منا من جوعه وعطشه ولذته
والمه الى غير ذلك ولا شك ان العلم بحصول اتفاق امة محمد عليه السلام ليس من هذا الباب واما
الذي لا يكون وجدانيا فقد اتفقوا على ان الطريق الى معرفته اما الحس واما الخبر واما
النظر العقلي اما النظر العقلي فلا مجال له في ان الشخص الفلاني قال بهذا القول ام لم يقل به
بقي ان يكون الطريق اليه اما الحس او الخبر لكن من المعلوم ان الاحساس بكلام الغير او
الاخبار عن كلامه لا يمكن الا بعد معرفته فاذن العلم باتفاق الامة لا يحصل الا بعد معرفة كل
واحد من الامة لكن ذلك متعذر قطعا فمن الذي يعرف جميع الناس الذين هم بالمشرق
والمغرب وكيف والامان من وجود انسان في مطمورة لا خبر عندنا منه فاذا اتفقنا
علينا ان الذي بالمشرق لا خبر عندهم من احد من علماء المغرب فضلا عن العلم بكل واحد منهم على
التفصيل وبكيفية مذاهبه وايضا فبتقدير العلم بكل واحد من علماء العالم لا يمكننا معرفة
اتفاقهم لانه لا يمكن ذلك الا بالرجوع الى كل واحد منهم وذلك لا يفيد حصول الاتفاق لاحتمال ان
بعضهم افتى بذلك على خلاف اعتقاده تقية وخوفا او لاسباب اخر مخفية علينا وايضا
فبتقدير ان نرجع الى كل احد منهم ونعلم ان كل احد منهم افتى بذلك من صميم قلبه فهو لا يفيد

حصول الاجماع لاحتمال ان علماء بلدة اذا افتوا بالحكم معتقدين له ارتحل عن بلدتهم وذهاب
الى بلدة اخرى رجعوا عن ذلك الحكم قبل فتوى اهل البلدة الاخرى بذلك وعلى هذا التقدير
لا يحصل الاتفاق لانا لو قدرنا ان الامة انقسموا الى قسمين وافتى احد القسمين بحكم والاخر
بنقيضه ثم انقلب المثبت نافيا والنافي مثبتا لم يحصل الاجماع واذا كان ذلك ممكنا فمع قيام
هذا الاحتمال كيف يحصل اليقين بحصول الاجماع بل ههنا مقام اخر وهو ان اهل العالم
باسرهم لو اجتمعوا في موضع واحد ورفعوا اصواتهم دفعة واحدة وقالوا افتينا بهذا الحكم
فهذا مع امتناعه في نفسه لا يفيد العلم بالاجماع لاحتمال ان يكون بعضهم كان مخالفا فيه لكنه خاف
من مخالفة ذلك الجمع العظيم او خاف ذلك الملك الذي احضرهم او انه اظهر المخالفة لكن خفي
صوته فيما بين اصواتهم فثبت ان معرفة الاجماع ممتنعة فان قيل ما ذكرتموه باطل بصور
احدها انا نعلم بالضرورة ان المسلمين معترفون بنبوة محمد عليه السلام وبوجوب الصلوات
الخمس ونعلم اتفاق اصحاب الشافعي على القول ببطلان النكاح بلا ولي واتفاق الحنفية
على القول بانعقاده وان كانت الوجوه التي ذكرتموها باسرها حاصلة هنا وثانيها
انا نعلم ان الغالب على اهل الروم النصرانية وعلى بلاد الفرس الاسلام وان كنا ما لقينا
كل احد من هذه البلاد ولا كل واحد من ساكنيها وثالثها ان السلطان العظيم يمكنه
ان يجمع الناس في موضع واحد بحيث يمكن معرفة اتفاقهم واختلافهم قلت اما قوله نعلم بالضرورة
اتفاق المسلمين على نبوة محمد عليه السلام قلنا ان كنت تعني بالمسلمين المعترفين بنبوة محمد عليه السلام
فقولك نعلم اتفاق المسلمين على نبوة محمد عليه السلام يجري مجرى ان يقال نعلم اتفاق القائلين بنبوة
محمد عليه السلام على نبوة محمد عليه السلام وان كنت تعني به شيئا اخر غير نبوة محمد عليه السلام فلا نسلم انا نقطع
بان القائلين بذلك قائلون بنبوة محمد عليه السلام ولا نسلم ايضا ان كل من قال بنبوة محمد عليه السلام قال
بوجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان فانا لا نعلم ذلك قطعا وان كنا نعرف حصول الظن به
والذي يدل عليه ان الانسان قبل الاحاطة بالمقالات الغريبة والمذاهب النادرة يعتقد
اعتقادا جازما ان كل المسلمين مقرون بان ما بين الدفتين كلام الله ثم اذا فتش عن المقالات
الغريبة وجد في ذلك اختلافا فان نقل الخبر ما يروى عن ابن مسعود انه انكر كون الفاتحة
والمعوذتين من القران ويروى عن قوم من الخوارج انهم انكروا كون سورة يوسف من القران
ويروى عن كثير من قدماء الروافض ان هذا القران الذي عندنا ليس هو الذي انزله الله تعالى
على محمد عليه السلام بل غير وبدل وزيد فيه ونقص عنه واذا كان كذلك علمنا انا وان اعتقدنا في الشيء انه
مجمع عليه اعتقادا قويا لكن ذلك الاعتقاد لا يبلغ حد العلم ولا يرتفع عن درجة الظن
قوله نعلم استيلاء بعض المذاهب على بعض البلاد قلنا علمنا بذلك الخبر المتواتر وهو يفيد
معرفة حال الاكثر دون معرفة حال الكل لان من دخل بلدا ورأى شعار الاسلام في جميع
المحلات والسكك ظاهرا علم بالضرورة ان الغالب على اهل تلك البلدة الاسلام فاما ان يعلم
قطعا انه ليس في البلدة احد الا من المسلمين ظاهرا او باطنا فذلك مما لا سبيل اليه البتة والعلم

بالامتناع ضرورة قوله السلطان العظيم يمكنه جمع علماء العالم في موضع واحد قلنا هذا
الملك المستولي على جميع معمورة العالم مما لم يوجد الى الان ونقدر وجوده ونعلم على القطع
بانه لا يتفلت منه واحد في اقصى المشرق او في اقصى المغرب فان ذلك الملك ليس علام الغيوب
ونعلم ان لا يتفلت منه واحد ونعلم على القطع بان الكل افتوا بذلك الحكم طائعين
راغبين غير مكرهين ولا محمولين والانصاف انه لا طريق لنا الى معرفة حصول الاجماع الا
في زمان الصحابة رضي الله عنهم حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل
المسئلة الثالثة اجماع امة محمد عليه السلام حجة خلافا للنظام والشيعة والخوارج
لنا وجوه الاول قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى الاية فالله تعالى
جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد فلو كان اتباع غير سبيل المؤمنين
مباحا لما جمع بينه وبين المحظور كما لا يجوز ان يقال ان زنيت وشربت الماء عاقبتك ثبت
ان متابعة غير سبيل المؤمنين محظور ومتابعة غير سبيل المؤمنين عبارة عن متابعة
قول او فتوى يخالف قولهم وفتواهم واذا كانت تلك محظورة وجب ان يكون متابعة
قولهم وفتواهم واجبة ضرورة انه لا خروج عن القسمين فان قيل لا نسلم ان متابعة غير
سبيل المؤمنين محظورة على الاطلاق فلم لا يجوز ان يكون كونها محظورة مشروطا
بمشاقة الرسول عليه السلام ولا يكون محظورة بدون هذا الشرط ويخرج على هذا قوله
ان زنيت وشربت الماء عاقبتك لان شرب الماء غير محظور مطلقا ولا بشرط الزنا سلمنا
اذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما عند مشاقة الرسول وجب ان يكون اتباع سبيل
المؤمنين واجبا عند حصول المشاقة لانه لا خروج عن القسمين لكن ذلك باطل لان المشاقة
ليست عبارة عن المعصية كيف كانت والا لكان كل من عصى الرسول مشاقا له بل هي
عبارة عن الكفر به وتكذيبه واذا كان كذلك لزم وجوب العمل بالاجماع عند تكذيب
الرسول عليه السلام وذلك باطل لان العلم بحجية الاجماع متوقف على العلم بالنبوة فايجاب
العمل به حال عدم العلم بالنبوة يكون تكليفا بالجمع بين الضدين وهو محال قلت
لا نسلم انه اذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما عند المشاقة كان اتباع سبيل المؤمنين
واجبا عند المشاقة لان بين القسمين واسطة وهو عدم الاتباع اصلا سلمنا انه يلزم وجوب
اتباع سبيل المؤمنين عند المشاقة لكن لا نسلم انه ممتنع قوله المشاقة لا تحصل الا عند
الكفر وايجاب العمل بالاجماع عند حصول الكفر محال قلنا لا نسلم ان المشاقة لا تحصل
الا مع الكفر بيانه ان المشاقة مشتقة من كون احد الشخصين في شق والاخر
في الشق الاخر وذلك يكفي فيه اصل المخالفة سواء بلغ حد الكفر او لم يبلغ سلمنا ان
المشاقة لا تحصل الا عند الكفر فلم قلت ان حصول الكفر ينافي تمكن العمل بالاجماع
بيانه ان الكفر بالرسول عليه السلام كما يكون بالجهل بكونه صادقا فقد يكون ايضا بامور
اخر كشد الزنار ولبس الغيار والقاء المصحف في القاذورات والاستخفاف بالنبي عليه السلام

مع الاعتراف بكونه نبيا او كان سوية باللسان مع العلم بكونه نبيا وشيء من هذه الانواع
من الكفر لا ينافي العلم بوجوب الاجماع سلمنا هذه المنافاة فلم قلت انها مانعة من
التكليف بيانه ان الله تعالى كلف ابا لهب بالايمان ومن الايمان تصديق الله تعالى
في كل ما اخبر عنه ومما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد صار ابو لهب مكلفا بان يؤمن بانه لا يؤمن
وذلك متعذر وهذا التوجيه ظاهر ايضا في قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم
أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فان اولئك الذين اخبر الله تعالى عنهم بهذا الخبر كانوا
مكلفين بالايمان فكانوا مكلفين بتصديق هذه الاية وباقي التقرير ظاهر سلمنا ان
الاية تقتضي المنع من متابعة غير سبيل المؤمنين لا بشرط مشاقة الرسول لكن بشرط تبين
الهدى لان هذا الشرط معتبر بيانه انه تعالى ذكر مشاقة الرسول بشرط تبين الهدى ثم
عطف عليها اتباع غير سبيل المؤمنين فيجب ان يكون تبين الهدى شرطا في التوعد على
متابعة غير سبيل المؤمنين لان ما كان شرطا في المعطوف عليه يجب ان يكون شرطا في المعطوف
واللام في الهدى للاستغراق فيجب ان لا يحصل التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين
الا عند تبين جميع انواع الهدى ومن جملة انواع الهدى ذلك الدليل الذي لاجله ذهب
اهل الاجماع الى ذلك الحكم وعلى هذا التقدير لا يبقى للتمسك بالاجماع فائدة وايضا
فالانسان اذا قال لغيره اذا تبين لك صدق فلان فاتبعه فهم منه تبين صدق قوله بشيء
غير قوله فكذا هاهنا وجب ان يكون تبين صحة اجماعهم بشيء وراء اجماعهم واذا كان لا تمسك
بالاجماع الا بعد دليل منفصل على صحة ما اجمعوا عليه لم يبق للتمسك بالاجماع فائدة سلمنا
انها تقتضي المنع من متابعة غير سبيل المؤمنين لكن عن متابعة كل ما كان سبيل المؤمنين

عير

او عن متابعة بعض ما كان كذلك الاول ممنوع وبتقدير التسليم فالاية ساقطة اما المنع فلان
لفظ الغير ولفظ السبيل كل واحد منهما لفظ مفرد فلا يفيد العموم واما بتقدير
التسليم فلانها ساقطة لانه يصير معنى الاية ان من اتبع كل ما كان مغايرا لكل
ما كان سبيلا للمؤمنين يستحق العقاب وهذا لا يقتضي ان يكون المتبع لبعض ما غاير سبيل
المؤمنين مستحقا للعقاب ٥ والثاني مسلم ونقول بموجبه فانا نحرم اتباع بعض ما غاير بعض
سبيل المؤمنين او بعض ما غاير كل سبيل المؤمنين او كل ما غاير بعض سبيل المؤمنين وهو الذي
صاروا به مؤمنين والذي يغايره هو الكفر بالله تعالى وتكذيب الرسول عليه السلام وهذا
التاويل متعين لوجهين احدهما انا اذا قلنا لا تتبع غير سبيل الصالحين فهم منه المنع
عن متابعة غير سبيل الصالحين فيما به صاروا غير صالحين ولا يفهم منه المنع من متابعة
سبيل غير الصالحين في كل شيء حتى في الاكل والشرب وثانيها ان الاية نزلت في رجل ارتد
وذلك يدل على ان الغرض منها المنع من الكفر سلمنا انها تحظر اتباع غير سبيلهم مطلقا
لكن لفظ السبيل حقيقة في الطريق الذي يحصل فيه المشي وهو غير مراد هاهنا بالاتفاق
فصار الظاهر متروكا ولا بد من صرفه الى المجاز وليس البعض اولى من البعض فتبقى الاية مجملة

وايضا فانه لا يمكن جعله مجازا عن اتفاق الامة على الحكم لانه لا مناسبة البتة بين الطريق المسلوك
وبين اتفاق امة محمد عليه السلام على شيء من الاحكام وشرط حسن التجوز حصول المناسبة سلمنا
انه يجوز جعله مجازا عن ذلك الاتفاق لكن يجوز ايضا جعله مجازا عن الدليل الذي لاجله
اتفقوا على ذلك الحكم فانهم اذا اجمعوا على الشيء فاما ان يكون ذلك الاجماع عن استدلال
او لا عن استدلال فان كان عن استدلال فقد حصل لهم سبيلان الفتوى والاستدلال عليه
فلم كان حمل الاية على الفتوى اولى من حملها على الاستدلال على الفتوى بل هذا اولى
فان بين الدليل الذي يدل على ثبوت الحكم وبين الطريق الذي يحصل فيه المشي مشابهة فانه كما ان
الحركة البدنية في الطريق المسلوك توصل البدن الى المطلوب فكذا الحركة الذهنية في مقدمات
ذلك الدليل موصلة للذهن الى المطلوب والمشابهة احدى جهات حسن المجاز واذا كان
كذلك كانت الاية تقتضي ايجاب اتباعهم في سلوك الطريق الذي لاجله اتفقوا على الحكم ومرجع
حاصله الى ايجاب الاستدلال بما استدلوا به على ذلك الحكم وحينئذ يخرج الاجماع عن كونه حجة
واما ان كان اجماعهم لا عن استدلال فالقول لا عن استدلال خطأ فيلزم اجماعهم على الخطأ
وذلك يقدح في صحة الاجماع سلمنا دلالة الاية على تحريم متابعة غير سبيلهم لكن لا نسلم ان كلمة
من للعموم وان لفظة المؤمنين للعموم لانا لو حملناه على العموم لزم تطرق التخصيص الى
الاية لعدم دخول العوام والمجانين والنساء والصبيان في الاجماع سلمنا ذلك لكن لم قلت
انه يلزم من حظر اتباع غير سبيلهم وجوب اتباع سبيلهم بيانه ان لفظة غير وان كان يستعمل
في الاستثناء لكنهم اجمعوا على انه في الاصل للصفة واذا كان كذلك كان بين اتباع غير سبيل
المؤمنين وبين اتباع سبيلهم قسم ثالث وهو ترك الاتباع فان قيل ترك متابعة سبيل
المؤمنين متابعة لغير سبيل المؤمنين فمن ترك متابعة سبيلهم فقد اتبع غير سبيلهم قلت
لم لا يجوز ان يقال الشرط في كون الانسان متبعا للغير كونه اتيا بمثل فعل الغير لاجل ان ذلك
الغير اتى به فمن ترك متابعة سبيل المؤمنين وهو انما تركه لاجل ان غير المؤمنين تركه كان متبعا
في ذلك سبيل غير المؤمنين اما من تركه لان الدليل دعاه الى خصوص ذلك الترك او لانه
كان على الاصل في شيء على متابعة المؤمنين فتركه على الاصل ثم تركها هنا لا لاحد فلا يدخل تحت الوعيد
سلمنا دلالة الاية على وجوب متابعة المؤمنين لكن في كل الامور او في بعضها الاول ممنوع لوجوه
احدها ان المؤمنين اذا اتفقوا على فعل شيء من المباحات فلو وجب اتباع سبيلهم في كل
الامور لزم التناقض لانه يجب علينا فعله من حيث انهم فعلوه ولا يجب لاجل حكمهم بانه
غير واجب وثانيها ان اهل الاجماع قبل اتفاقهم على ذلك الحكم كانوا متوقفين في المسئلة
غير جازمين بالحكم بل كانوا جازمين بانه يجوز البحث عنها ويجوز الحكم لكل واحد بما ادى
اجتهاده اليه ثم انهم بعد الاجماع قطعوا بذلك فلو وجبت متابعتهم في كل ما يقولونه
لزم اتباعهم في النقيضين وهو محال فان قيل الاجماع الاول على تجويز التوقف وطلب الدلالة
والحكم بما ادى الاجتهاد اليه ما كان مطلقا بل كان بشرط عدم الاتفاق على حكم واحد

فاذا حصل الاتفاق زال المشروط لزوال شرطه فزال الاجماع الاول بزواله قلنا المفهوم من عدم حصول الاجماع
حصول الخلاف فلو شرطنا تجويز الخلاف بعدم الاجماع لزم ان يكون تجويز وجود الشيء
مشروطا بوجوده وايضا فلو جاز في احد الاجماعين ان يكون مشروطا بشرط جاز ايضا
في الاجماع الثاني والثالث ويلزم منه ان لا يستقر شيء من الاجماعات وثالثها ان اتفاق
المجمعين على ما اجمعوا عليه اما ان لا يكون عن استدلال او يكون عن استدلال والاول باطل لان
القول بغير الاستدلال خطأ بالاجماع فلو اتفق اهل الاجماع عليه كانوا مجتمعين على الخطأ
وذلك يقدح في كون الاجماع حجة وان كان الثاني فذلك الدليل اما الاجماع او غيره والاول
باطل لان الاجماع اما ان يكون نفس حكمهم او نتيجة حكمهم والدليل على الحكم متقدم على الحكم
والثاني يقتضي ان يكون سبيل المؤمنين اثبات ذلك الحكم بغير الاجماع فيكون اثباته
بالاجماع اتباعا لغير سبيلهم فوجب ان لا يجوز فظهر انا لو حملنا الاية على اقتضائها متابعة
المؤمنين في كل الامور لزم التناقض واذا بطل ذلك وجب حملها على اقتضائها المتابعة في
بعض الامور وحينئذ نقول لم وجب حمله على الايمان بالله تعالى وبرسوله عليه السلام ثم الذي
يؤكد هذا الاحتمال وجوه احدها ان القائل اذا قال اتبع سبيل الصالحين فهم منه الامر
باتباعهم فيما به صاروا صالحين فكذا هاهنا وثانيها انا اذا حملنا الاية على ذلك كان ذلك
السبيل حاصلا في الحال ولو حملناها على اجماعهم على الحكم الشرعي كان ذلك انما يصير سبيلا
لهم في المستقبل لانه لا يوجد الا بعد وفاة الرسول عليه السلام فالحمل على الاول اولى وثالثها
ان السلطان اذا قال من يشاقق وزيري ويتبع غير سبيل فلان ويشير الى قوم
متظاهرين بطاعة الوزير عاقبته فانه انما يفهم بالسبيل المذكور سبيلهم في طاعة
الوزير دون سائر السبل سلمنا دلالة الاية على وجوب المتابعة في كل الامور لكنها تدل
على وجوب متابعة بعض المؤمنين او كلهم والاول باطل لان لفظ المؤمنين جمع فيفيد الاستغراق
ولان اجماع البعض غير معتبر بالاجماع ولان اقوال الفرق متناقضة والثاني حق لكن كل
المؤمنين هم الذين يوجدون الى قيام الساعة فلا يكون الموجودون في العصر كل المؤمنين
فلا يكون اجماعهم اجماع كل المؤمنين فان قيل المؤمنون هم المصدقون وهم الموجودون
اما الذين لم يوجدوا بعد فليسوا مؤمنين قلنا اذا وجد اهل العصر الثاني ففي العصر
الثاني لا يصح القول بان اهل العصر الاول هم كل المؤمنين فلا يكون اجماع اهل العصر الاول
عند حضور اهل العصر الثاني قولا لكل المؤمنين فلا يكون اجماع اهل العصر الاول
حجة على اهل العصر الثاني سلمنا ان اهل العصر هم كل المؤمنين لكن الاية انما نزلت في زمان
الرسول عليه السلام فتكون الاية مختصة بمؤمني ذلك الوقت وهذا يقتضي ان يكون اجماعهم
حجة لكن التمسك بالاجماع انما ينتفع به بعد وفاة الرسول عليه السلام فما لم يثبت ان الذين
كانوا موجودين عند نزول هذه الاية بقوا باسرهم الى ما بعد وفاة الرسول عليه السلام
وانه اتفقت كلمتهم على الحكم الواحد لم تدل هذه الاية على صحة ذلك الاجماع ولكن ذلك غير

معلوم في شيء من الاجماعات الموجودة في المسائل بل المعلوم خلافه لان كثيرا منهم مات في
زمان حياة النبي عليه السلام فسقط الاستدلال سلمنا لكنها تدل على وجوب متابعة مؤمني
كل عصر لكن المراد كل مؤمني ذلك العصر او بعضهم والاول باطل والا لاعتبر في الاجماع قول
العوام بل الاطفال والمجانين والثاني نقول به لانه لا يخلو في كل عصر متابعة بعض كان
فيه من المؤمنين وهو الامام المعصوم سلمنا ان المراد متابعة جميع مؤمني العصر لكن
الايمان عبارة عن التصديق بالقلب وهو امر غائب عنا فكيف نعلم في المجمعين كونهم مصدقين
بقلوبهم لاحتمال انهم وان كانوا مصدقين باللسان لكنهم كفروا في القلب واذا جهلنا ذلك
جهلنا كونهم مؤمنين واذا كان الواجب علينا اتباع المؤمنين ثم جهلنا كونهم مؤمنين لم يجب علينا
اتباعهم وهو ايضا لازم على المعتزلة القائلين بان المؤمن هو المستحق للثواب لان ذلك
غير معلوم ايضا وايضا فالامة متى اجمعت لم نعلم كونهم مستحقين للثواب الا بعد العلم
بكونهم محقين في ذلك الحكم اذ لو لم نعلم ذلك لجوزنا كونهم مخطئين وان يكون خطاؤهم كبيرة
يخرجهم عن استحقاق الثواب واسم الايمان فاذن انما نعرف كون المجمعين مؤمنين
اذا عرفنا ان ذلك الحكم صواب فلو استفدنا العلم بكونه صوابا من اجماعهم لزم الدور
فان قلت لم لا يجوز ان يكون المراد من المؤمنين المصدقين باللسان كما في قوله تعالى ولا تنكحوا
المشركات حتى يؤمن قلت لا نسلم ان اطلاق اسم المؤمن على المصدق بلسانه دون قلبه
مجاز واذا جاز لكم حمل الآية على هذا المجاز لم لا يجوز حملها على مجاز آخر وهو ان يقول
المراد انه يجب متابعة السبيل الذي من شانه ان يكون سبيلا للمؤمنين كما اذا قيل
اتبع سبيل الصالحين لا يراد به وجوب اتباع سبيل من يعتقد كونه صالحا بل وجوب
اتباع السبيل الذي يجب ان يكون سبيلا للصالحين سلمنا دلالة الآية على كون الاجماع
حجة لكن دلالة قطعية او ظنية ع م لكن المسألة قطعية فلا يجوز التمسك فيها بالدلائل
الظنية بيانه ما تقدم في كتاب اللغات ان التمسك بالدلائل اللفظية لا يفيد اليقين
فان قلت انا نجعل هذه المسألة ظنية قلت ان احدا من الامة لم يقل ان الاجماع المنعقد
صريح القول دليل ظني بل كلهم نفوا ذلك فان منهم من نفى كونه دليلا اصلا ومنهم من جعله
دليلا قاطعا فلو اثبتناه دليلا ظنيا لكان هذا تخطئة لكل الامة وذلك يقدح في الاجماع
والخامس ان الفقهاء اثبتوا الاجماع بعمومات الآيات والاخبار واجمعوا على ان
المنكر لما يدل عليه هذه العمومات لا يكفر ولا يفسق اذا كان ذلك الانكار لتاويل
ثم يقولون الحكم الذي يدل عليه الاجماع مقطوع به ومخالفه كافر او فاسق فكانهم
قد جعلوا الفرع اقوى من الاصل وهذه غفلة عظيمة سلمنا دلالة هذه الآية على ان الاجماع
حجة لكنها معارضة بالكتاب والسنة والعقل اما الكتاب فكل ما فيه منع لكل
الامة من القول الباطل والفعل الباطل كقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون
ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل فان النهي عن الشيء لا يجوز الا اذا كان المنهي عنه متصورا

واما السنة فكثيرة احدها قصة معاذ رضي الله عنه وانه لم يجر فيها ذكر الاجماع
ولو كان ذلك مدركا شرعيا لما جاز الاخلال بذكره عند اشتداد الحاجة اليه لان
تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز وثانيها قوله عليه السلام لا تقوم الساعة الا على شرار
امتي وثالثها قوله عليه السلام لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض ورابعها
قوله عليه السلام ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد ولكن يقبض العلم بقبض
العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا
واضلوا وخامسها قوله عليه السلام تعلموا الفرائض فانها اول ما ينسى وسادسها
قوله عليه السلام من اشراط الساعة ان يرفع العلم ويكثر الجهل وهذه الاحاديث باسرها
تدل على خلو الزمان عمن يقوم بالواجبات واما المعقول فمن وجهين الاول
ان كل احد من الامة جاز الخطأ عليه فوجب جوازه على الكل كما انه لما كان كل واحد
من الزنج اسود كان الكل اسود الثاني ان ذلك الاجماع اما ان يكون لدلالة او لامارة
او لا لدلالة ولا لامارة فان كان لدلالة فالواقعة التي اجمع عليها كل علماء العالم تكون واقعة
عظيمة ومثل هذه الواقعة مما تتوفر الدواعي على نقل الدليل القاطع الذي لاجله
اجمعوا فكان يجب اشتهار تلك الدلالة وحينئذ لا يبقى في التمسك بالاجماع فائدة وان
كان لامارة فهو محال لان الامارات يختلف حال الناس فيها فيستحيل اتفاق الخلق على
مقتضاها ولان في الامة من لم يقل بكون الامارة حجة فلا يمكن اتفاقهم لاجل الامارة
على الحكم وان كان لا لدلالة ولا لامارة كان ذلك خطأ بالاجماع فلو اتفقوا عليه كانوا
متفقين على الباطل وذلك قادح في الاجماع والجواب قوله الآية تقتضي التوعد
على اتباع غير سبيل المؤمنين بشرط المشاقة قلنا هذا باطل لان المعلق على الشرط
ان لم يكن عدما عند عدم الشرط فقد حصل غرضنا وان كان عدما عند عدم الشرط
فلو كان التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين مشروطا بالمشاقة لكان عند عدم
المشاقة اتباع غير سبيل المؤمنين جائزا مطلقا وهذا باطل لان مخالفة الاجماع ان
لم تكن خطأ لكن لا شك في انه ليس صوابا مطلقا فبطل ما ذكروه قوله الحاجة متابعة
سبيل المؤمنين مشروط بتبيين الهدى قلنا لا نسلم فان تبيين الهدى شرط في لحوق الوعيد
عند المشاقة لا عند اتباع غير سبيل المؤمنين ولا نسلم انه يلزم من العطف اشتراط
احدى الجملتين بما كانت الجملة الاخرى مشروطة به سلمنا ان العطف يقتضي الاشتراك
في الاشتراط لكن الهدى الذي تبيينه شرط في حصول الوعيد عند مشاقة الرسول
هو الدليل الدال على التوحيد والنبوة لا الدليل الدال على احكام الفروع واذا
لم يكن تبيين الدليل على مسائل الفروع شرطا في لحوق الوعيد على مشاقة الرسول
وجب ان لا يكون شرطا في لحوق الوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين لان الجملة الثانية
مشروطة بالشرط المعتبر في الجملة الاولى لا بشرط آخر لم يدل الدليل عليه اصلا سلمنا ان

مقتضى العطف ما ذكرتموه لكن معنا دليل يمنع منه من وجهين الأول أن هذه الآية خرجت
مخرج المدح للمؤمنين وتمييزهم عن غيرهم ولو حملناه على ما ذكره السائل لبطل لأنا نرى
أن اليهود والنصارى إذا عرفنا أن من لا أمر إيانا وبيلهم هدى فإنه يلزمنا أن نقول بمثله
مع أنه لا يتعين لهم مزية الثاني أن اتباع المؤمنين هو الرجوع إلى قولهم لا لأجل أنهم قالوه
لا لأنه جاء ذلك بالدليل الآمر إيانا لا يكون فيه بعض لليهود والنصارى في قولنا بإثبات الصانع
ونبوة موسى وعيسى عليهما السلام وإن شاركناهم في ذلك الاعتقاد لا لأجل إيانا لا نذهب إلى
ذلك لأجل قولهم قوله لفظ الغير للجنس للجمع فلا يعقل جرم كلما كان غيرا للكل ما كان سبيلا
للمؤمنين قلنا العموم حاصل من حيث اللفظ ومن حيث الإيماء أما اللفظ فمن وجهين الأول
أن القائل إذا قال من دخل غير داري ضربته فهم منه العموم بدليل صحة استثناء كل
واحدة من الدور المغايرة لداره الثاني لو حملنا الآية على أنه سبيل واحد مع أنه غير
مذكور صارت الآية مجملة ولو حملناها على العموم لم يلزم ذلك وحمل كلام الله تعالى
على ما هو أكثر فائدة أولى لا سيما إذا كانت هذه اللفظة إنما تستعمل في العرف لإفادة
العموم أما الإيماء فلما بينا في باب القياس أن ترتب الحكم على الاسم مشعر بكون
المسمى علة لذلك الحكم فكانت علة التهديد كونه اتباعا لغير سبيل المؤمنين فيلزم
عموم الحكم لعموم هذا المقتضى قوله إذا حملناه على الكل سقط الاستدلال قلنا
ذاك إنما يلزم لو حملناه على الكل من حيث هو كل أما لو حملناه على كل واحد واحد
لم يلزم ذلك ولا شك أنه هو المتبادر إلى الفهم لأن من قال من دخل غير داري فله كذا
فهم منه أنه أراد من دخل جميع الدور المغايرة لداره قوله المراد منه المنع
من متابعة غير سبيل المؤمنين فيما به صاروا غير مؤمنين وهو الكفر قلنا لا نسلم
بل الأصل إجراء الكلام على عمومه وأيضا فلأنه لا معنى لمشاقة الرسول إلا اتباع
غير سبيل المؤمنين فيما به صاروا مؤمنين فلو حملنا قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين
على ذلك لزم التكرار قوله نزلت في رجل ارتد قلنا تقدم بيان أن العبرة بعموم اللفظ
لا بخصوص السبب قوله السبيل هو الطريق الذي يحصل المشي فيه قلنا لا نسلم لقوله تعالى
قل هذه سبيلي وقوله ادع إلى سبيل ربك سلمناه لكنا نعلم بالضرورة أن ذلك غير مراد
ههنا ولا نزاع في أن أهل اللغة يطلقون لفظ السبيل على ما يختاره الإنسان لنفسه
في القول والعمل وإذا كان ذلك مجازا ظاهرا وجب حمل اللفظ عليه لأن الأصل عدم
المجاز الآخر وحينئذ يحمل اللفظ على هذا المعنى إلى أن يذكر الخصم معارضا وبه يجب
عن قولهم لا مناسبة بين الاتفاق على الحكم وبين الطريق الذي يحصل فيه المشي قوله
لم لا يجوز أن يكون المراد ترك متابعتهم في الاستدلال بالدليل الذي لأجله استووا
ذلك الحكم قلنا هب أن الأمر كذلك لكن لما أمر الله تعالى باتباع سبيلهم في الاستدلال
بدليلهم ثبت أن كلما اتفقوا عليه صوابا وجب أن يثبت الحكم الذي بدليلهم لكونهم متبعها

لعينه قوله لم قلتم إن لفظة من والمؤمنين للعموم قلنا لما تقدم في باب العموم قوله لم
قلت إنه يلزم من حظر اتباع غير سبيلهم وجوب اتباع سبيلهم قلنا لأنه يفهم في العرف
من قول القائل لا تتبع غير سبيل الصالحين الأمر بمتابعة سبيل الصالحين حتى لو قال لا تتبع
غير سبيل الصالحين ولا تتبع سبيل الصالحين أيضا لكان ذلك ركيكا بل لو قال لا تتبع
سبيل غير الصالحين فإنه لا يفهم منه الأمر بمتابعة سبيلهم ولذلك يصح أن يقال
لا تتبع سبيل غير الصالحين ولا سبيلهم وبالجملة فالفرق معلوم بالضرورة في العرف
بين قولنا لا تتبع غير سبيل الصالحين وبين قولنا لا تتبع سبيل غير الصالحين قوله يجب
اتباع سبيل المؤمنين في كل الأمور أو في بعضها قلنا في كلها ولذلك يصح الاستثناء ولأنه
لما ثبت النهي عن متابعة كل ما هو غير سبيل المؤمنين لأنه لا واسطة بينهما وبين
اتباع سبيل المؤمنين لزم أن يكون اتباع سبيل المؤمنين واجبا في كل شيء قوله يلزم
وجوب اتباعهم في فعل المباحات قلنا إن هذه الصورة مخصوصة بالضرورة التي ذكرتموها
فيبقى حجة فيما عداها قوله الناس قبل حصول الإجماع كانوا مجمعين على التوقف
في الحكم وطلب الدليل قلنا الإجماع على ذلك مشروط بأن لا يحصل الاتفاق قوله عدم
الإجماع هو الاختلاف فيلزم أن يكون جواز الاختلاف مشروطا بوقوع الاختلاف
قلنا نحن نسلم أنه كذلك فأي محال يلزم منه قوله لو جاز أن يكون هذا الإجماع مشروطا
لجاز مثله في سائر الإجماعات قلنا ذلك جائز ولكن أهل الإجماع صرحوا بهذا الشرط
عند حصول الاتفاق على الحكم أو حذفوه عند الاتفاق على جواز الاختلاف قوله أهل
الإجماع استفادوا ذلك الحكم بغير الإجماع فإثباته بالإجماع مغاير لسبيل المؤمنين قلنا
لما أثبتوا الحكم بدليل سوى الإجماع فقد فعلوا أمرين أحدهما أنهم أثبتوا ذلك الحكم
بدليل والآخر أنهم تمسكوا بغير الإجماع فلأنه لما دلت على وجوب متابعتهم في كل
الأمور كانت متناولة للصورتين إلا أنه ترك العمل بمقتضى الآية في أحد الأمرين لانعقاد
الإجماع على أنه لا يجب علينا الاستدلال بما استدل به أهل الإجماع فيبقى العمل بها
في الباقي قوله إذا قال اتبع سبيل الصالحين فهم منه إيجاب اتباع سبيل الصالحين
فيما به صاروا صالحين قلنا لا نسلم لأن سبيل الصالح شيء مضاف إلى الصالح والمضاف إلى
الشيء خارج عنه والصلاح جزء من ماهية الصالح وداخل فيها والخارج عن الشيء لا يكون
نفس الداخل فيه سلمناه لكن المتابعة في الصلاح ممكنة أما في الإيمان فلا لأنه لا يحصل
بالتقليد وتقريره أن الاتباع هو الإتيان بمثل فعل الغير لأجل أن ذلك الغير فعله قوله
إذا حملناه على الإيمان كان ذلك السبيل حاصلا في الحال ولو حملناه على الإجماع لم يكن
حاصلا في الحال قلنا لما دللنا على أنه لا يجوز حمله على الإيمان وجب حمله على ذلك
غايته أنه يفضي إلى المجاز لكنه مجاز متعارف لأن تسمية الشيء باسم ما يؤول إليه مشهور
قوله السلطان إذا قال من شاقق وزيري ويتبع غير سبيل فلان وبعض المطيعين

لو ذكر الموردين فهم منه انه اراد بذلك سبيلهم فى خطا عنه قلنا لا نسلم فان اللفظ يقتضى العموم
وما ذكرته قرينة عرفية تقتضى الخصوص ولان اللفظية راجحة على القرينة العرفية
قوله المراد ايجاب اتباع كل المؤمنين او بعضهم قلنا الكل قوله كل المؤمنين هم الذين
يوجدون الى قيام الساعة قلنا هذا ممنوع لوجهين الاول ان جميع المؤمنين هم الذين
دخلوا فى الوجود لان المؤمنين هم المتصفون بالايمان والمتصف بالايمان يجب ان يكون موجودا
وما سيوجد فى المستقبل لم يوجد فى الحال فهو غير موجود قوله الموجودون فى
العصر الاول لا يصدق عليهم فى العصر الثانى انهم كل المؤمنين قلنا لكن لما صدق عليهم
فى العصر الاول انهم كل المؤمنين وهم فى العصر الاول اتفقوا على انه لا يجوز لاحد من اهل
سائر الاعصار مخالفتهم وجب ان يكون ذلك الحكم منهم صدقا فى العصر الاول واذا ثبت فى
العصر الاول ان ذلك الحكم حق فى كل الاعصار ثبت ذلك فى كل الاعصار اذ لو لم يكن حقا فى
العصر الثانى لما صدق فى العصر الاول انه حق فى كل الاعصار وهم انا فرضنا ان ذلك كان
حقا الثانى ان الله تعالى علق العقاب على مخالفة كل المؤمنين زجرا عن مخالفتهم وترغيبا
فى الاخذ بقولهم فلا يجوز ان يكون المراد جميع المؤمنين الى قيام الساعة لانه لا فائدة فى التمسك
بقولهم بعد قيام الساعة قوله اذا كان المراد من المؤمنين الموجودين فى العصر كانت الاية دالة
على ان اجماع الموجودين فى وقت نزول هذه الاية حجة قلنا لا يجوز ان يكون مراد الله تعالى ايجاب
اتباع مؤمنى ذلك العصر لان قول المؤمنين حال حضور الرسول عليه السلام ان كان مطابقا لقوله كانت
الحجة فى قوله لا فى قولهم فيصير قولهم لغوا ولما بطل ذلك ثبت ان المراد ايجاب العمل بقول الموجودين
فى اى عصر كان قوله المراد كل مؤمنى العصر او بعضهم قلنا ظاهره الكل الا ما اخرجه الدليل
المنفصل وهم العوام والاطفال والمجانين فيبقى غيرهم وهم جمهور العلماء داخلين تحت الاية
قوله يحمله على الامام المعصوم قلنا هذا باطل لان الوعيد على مخالفة المؤمنين فحمله على
الواحد ترك للظاهر قوله المراد من المؤمنين المصدقون فى الباطن وهو غير معلوم الوجود قلنا
المؤمن فى اللغة هو المصدق باللسان فوجب حمله عليه الى قيام المعارض والذى يدل عليه
ان الله تعالى لما اوجب علينا اتباع سبيلهم فلا بد ان يكونوا ممكنين من معرفتهم والاطلاع على
الاحوال الباطنة ممتنع فوجب حمله على المصدقين باللسان قوله لا يجوز ان يكون المراد
ايجاب اتباع السبيل الذى صاروا به مؤمنين قلنا هذا عدول عن الظاهر من
غير ضرورة قوله هذه الدلالة ظنية فلا يجوز اثبات الحكم القطعى بها قلنا عندنا هذه المسئلة
ظنية ولا نسلم انعقاد الاجماع على انها ليست ظنية قوله اعظم الفروع من الفقه ما ليس
له اصل قلنا لم لا يقول بتكفير مخالف الاجماع ولا بتفسيقه ولا يقطع باصابته وكيف وهو
عندنا ظنى قوله هذه الدلالة معارضة بالايات الدالة على نهيهم عن الباطل قلنا لا نسلم ان ذلك
النهى خطاب مع الكل بل هو خطاب مع كل واحد منهم والفرق بين الكل وبين كل واحد
معلوم وعن الثانى ان عصمة الكل لا تقتضى عصمة كل واحد سلمنا كونه خطابا للكل لكن النهى

لا يقتضى امكان المنهى عنه لكن الوجوه لان الله تعالى نهى المؤمن عن الكفر مع علمه بانه لا يفعله
وما علم انه لا يوجد فهو محال الوجود واما حديث معاذ فهو عليه السلام انما ترك ذكر الاجماع
لانه لا يكون حجة فى زمان حضور الرسول عليه السلام اما قوله عليه السلام لا تقوم الساعة الا على شرار
امتى فهو يدل على حصول الشرار فى ذلك الوقت فاما ان يكونوا باسرهم شرارا فلا وكذا القول فى
سائر الاحاديث اما قوله عليه السلام لا ترجعوا بعدى كفارا فيقتضى نهى كل واحد سلمناه لكنه
لعله خطاب مع قوم مخصوصين قوله جاز الخطأ على كل واحد فيجوز على الكل قلنا لا نسلم ان
حكم المجموع مساو لحكم الاحاد والمثال الذى ذكره يدل على ان ذلك قد يكون كذلك ولا يدل على انه
لا بد وان يكون كذلك سلمنا ان حكم المجموع مساو لحكم الاحاد لكن عندنا يجوز الخطأ على الكل ايضا
لكن ليس كلما جاز وقع والله تعالى لما اخبر عنهم انه كذا لا يقع علمنا انهم لا يتفقون على الخطأ
قوله اتفاقهم اما ان يكون لدلالة او امارة قلنا يجوز ان يكون لدلالة الا انهم ما نقلوها
اكتفاء منهم بالاجماع فانه متى حصل الدليل الواحد كان الثانى غير محتاج اليه المسلك الثانى
التمسك بقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس الله تعالى
اخبر عن كون هذه الامة وسطا والوسط من كل شىء خياره فيكون الله تعالى اخبر عن خيرية
هذه الامة فلو اقدموا على شىء من المحظورات لما اتصفوا بالخيرية واذا ثبت انهم لا يقدمون
على شىء من المحظورات وجب ان يكون قولهم حجة فان قيل الاية متروكة الظاهر لان وصف
الامة بالعدالة يقتضى اتصاف كل واحد منهم بها وخلاف ذلك معلوم بالضرورة فلا بد من
حملها على البعض ونحن نحملها على الائمة المعصومين سلمنا انها ليست متروكة الظاهر
لكن لا نسلم ان الوسط من كل شىء خياره ويدل عليه وجهان الاول ان عدالة الرجل عبارة عن
اداء الواجبات واجتناب المحرمات وهذا من فعل العبد وقد اخبر الله تعالى انه جعلهم
وسطا فاقتضى ذلك ان كونهم وسطا من فعله وذلك يقتضى ان يكون ذلك غير عدالتهم التى
هى ليست من فعل الله تعالى الثانى ان الوسط اسم لما يكون متوسطا بين شيئين فجعله حقيقة
فى العدول يقتضى الاشتراك وهو خلاف الاصل سلمنا ان الوسط من كل شىء خياره فلم قلتم ان خبر
الله تعالى عن خيريتهم يقتضى اجتنابهم عن كل المحظورات ولا يجوز ان يقال انه يكفى فيه
اجتنابهم عن الكبائر واما عن الصغائر فلا واذا كان كذلك فيحتمل ان الذى اجمعوا عليه وان
كان خطأ لكنه من الصغائر فلا يقدح ذلك فى خيريتهم ومما يؤكد هذا الاحتمال انه تعالى حكم بكونهم
عدولا ليكونوا شهداء على الناس وفعل الصغائر لا يمنع الشهادة سلمنا اجتنابهم عن الصغائر
والكبائر لكن الله تعالى بين ان اتصافهم بذلك انما كان لكونهم شهداء على الناس ومعلوم ان هذه
الشهادة انما تتحقق فى الاخرة فيلزم تحقق وجوب عدالتهم هناك لان عدالة الشهود انما
تعتبر حالة الاداء لا حالة التحمل وذلك مما لا نزاع فيه لان الامة تصير معصومة فى الاخرة
فلم قلت انهم فى الدنيا كذلك سلمنا وجوب كونهم عدولا فى الدنيا لكن المخاطبين بهذا الخطاب
هم الذين كانوا موجودين عند نزول الاية لان الخطاب مع من لم يوجد بعد محال واذا كان كذلك

فهذا يقتضي عدالة اولئك الذين كانوا موجودين في ذلك الوقت لا يقتضي عدالة غيرهم فهل الاية
يدل على ان اجماع اولئك حق فيجب ان لا يتمسك بالاجماع الا اذا علمنا حصول جميع اولئك فيه
لكن ذلك يقتضي حصول العلم باعيانهم والعلم ببقائهم الى بعد وفاة النبي عليه السلام ولما كان ذلك مفقودا
تعذر التمسك بشيء من الاجماعات والجواب قوله الاية متروكة الظاهر قلنا لا نسلم قوله
لانها تقتضي كون كل واحد منهم عدلا قلنا لما ثبت انه لا يجوز اجراؤها على الظاهر وجب
ان يكون المراد منه اجتماعهم خلو هذه الاية عن العدول قوله نحمله على الامام المعصوم
قلنا قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا صيغة جمع فحمله على الواحد خلاف الظاهر
قوله لم قلتم ان الوسط من كل شيء خياره قلنا للاية والخبر والشعر والنقل والمعنى اما الاية
فقوله تعالى قال اوسطهم اي اعدلهم واما الخبر فقوله عليه السلام خير الامور اوسطها اي
اعدلها وقيل كان النبي عليه السلام اوسط قريش نسبا وقال عليه السلام عليكم بالنمط الاوسط
واما الشعر فقوله هم وسط يرضى الانام بحكمهم واما النقل فقال الجوهري
في الصحاح وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدلا واما المعنى فلان الوسط حقيقة في البعد
عن الطرفين فالشيء الذي يكون بعيدا عن طرفي الافراط والتفريط اللذين هما رذيلتان كان
متوسطا فكان فضيلة فلهذا سمي الفاضل من كل شيء وسطا قوله عدالتهم من فعلهم لا من
فعل الله تعالى قلنا هذا ممنوع على مذهبنا قوله اخبار الله عن عدالتهم يقتضي
اجتنابهم عن الصغاير قلنا من الناس من قال انه لا صغيرة على الاطلاق بل كل ذنب فهو
صغير بالنسبة الى ما فوقه كبير بالنسبة الى ما تحته فيسقط عنه هذا السؤال ومنهم من
اعترف بذلك فجوابه ان الله تعالى عالم بالباطن والظاهر فلا يجوز ان يحكم بعدالة احد
ويجعله شاهدا الا والمخبر عنه مطابق للخبر فلما اطلق القول تعالى بعدالتهم وجب ان
يكونوا عدولا في كل شيء بخلاف شهود الحاكم حيث تجوز شهادتهم وان جازت عليهم الصغيرة
لانه لا سبيل للحاكم الى معرفة الباطن فلا جرم اكتفى بالظاهر قوله الغرض من هذه العدالة
اداء الشهادة في الاخرة وذلك يوجب عدالتهم في الاخرة لا في الدنيا قلنا لو كان المراد
صيرورتهم عدولا في الاخرة لقال سنجعلكم امة وسطا ولان جميع الامم عدول في الاخرة
فلا يبقى في الاية تخصيص لامة محمد عليه السلام بهذه الفضيلة قوله المخاطب بهذا الخطاب
هم الذين كانوا موجودين عند نزول هذه الاية قلنا مر الجواب عن مثل هذا السؤال في
المسلك الاول **المسلك الثالث** قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس
تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر والالف واللام للجنس يفيد الاستغراق فدل على انهم امروا
بكل معروف ونهوا عن كل منكر فلو اجمعوا على خطأ فحينئذ لكانوا قد اجمعوا على منكر
منه ولو كانوا كذلك لكانوا امرين بالمنكر ناهين عن المعروف وهو يناقض مدلول الاية
فان قيل الاية متروكة الظاهر لان قوله تعالى كنتم خير امة خطاب معهم وهو يقتضي
اتصاف كل واحد منهم بذلك الوصف والمعلوم خلافه فثبت انه لا يمكن اجراؤها على

ظاهرها فنحملها على ان المراد من الاية بعضهم وعندنا ذلك البعض هو الامام المعصوم
سلمنا انه يمكن اجراؤها على ظاهرها لكن لا نسلم انهم يامرون بكل معروف وقطعا مر في باب العموم
ان المفرد المعرف لا يفيد الاستغراق سلمنا العموم لكن الاية تقتضي اتصافهم بالامر
بالمعروف في الماضي او الحاضر وعلى هذا التقدير لم يعلم انهم بقوا على هذه الصفة في الحال فان قيل
لان هذه الاية خرجت مخرج المدح لهم في الحال ولا يجوز ان يمدح الانسان في الحال بما فعله
من قبل اذا عدل عنه الى ضده فان الناهي عن المنكر اذا صار امرا به استحق الذم قلنا
لا نسلم ان هذه الاية خرجت مخرج المدح ولم لا يجوز ان يقال المقصود منها الا بيان ان هذه الامة
كانوا ابدا ذلك خيرا من سائر الامم ومجرد الاخبار لا يقتضي المدح سلمنا ذلك لكنها على المدح
لكن لا يجوز ان يمدح في الحال بما صدر عنه في الماضي وان كان يستحق الذم في الحال بما
صدر عنه في الحال فان عنيتما الجمع بين استحقاق المدح والذم فعندنا يمتنع على ما ثبت في
مسئلة الاحباط سلمنا دلالة الاية على حصول هذا الوصف في الحال لكن قوله تعالى كنتم خير
امة صريح في ان هذا الوصف انما حصل لهم في الزمان الماضي ومفهومه يدل على عدم حصوله
في الحال سلمنا دلالة الاية على اتصافهم بتلك الصفة في الحال فلم لا يجوز خروجهم عنها
بعد ذلك فانه لا نزاع في انه يحسن مدح الانسان بماله من الصفة في الحال وان كان يعلم
زوالها في المستقبل فان قلت فيلزم ان يكون اجماعهم حجة في ذلك الزمان قلت هب
انه كذلك لكنا لا نقطع على شيء من الاجماعات بانه حصل في ذلك الزمان واذا وقع
الشك فيه كان خروج الكل من كونه حجة سلمنا اتصافهم بهذا الوصف في الماضي والحال
والمستقبل لكن الاية خطاب مع الموجودين في ذلك الوقت فيكون اجماعهم حجة
اما لكن اجماع غيرهم حجة على ما مر تقريره في هذا السؤال في المسلك الاول والجواب
قوله الاية متروكة الظاهر قلنا لا نسلم قوله لانها تقتضي ان يكون كل واحد منهم امرا
بالمعروف وليس كذلك قلنا المخاطب بقوله كنتم خير امة ليس كل واحد من الامة اما
اولا فلانه تعالى وصف المخاطب بهذا الخطاب بكونه خير امة فلو كان المخاطب بهذا
الخطاب كل واحد من الامة لزم وصف كل واحد من الامة بانه خير امة وذلك غير جائز
لان الشخص الواحد لا يوصف بانه خير امة الا على سبيل المجاز كما في قوله تعالى ان ابرهيم
كان امة ولان المتبادر الى الفهم من قوله كنتم للامة هو المجموع واما ثانيا فلانه
يلزم في كل واحد ان يكون خير امة اخرجت للناس واذا كان كل واحد خير امة وجب
ان يكون كل واحد خيرا من صاحبه وهو باطل فثبت ان المخاطب بهذا الخطاب مجموع
الامة وهو يجري مجرى قول الملك لعسكره انتم خير عسكر في الدنيا تفتحون القلاع
وتكسرون الجيوش فان هذا الكلام لا يفهم منه ان الملك وصف كل واحد من احاد
العسكر بذلك بل وصف المجموع بذلك والمعنى ان في العسكر من هو كذلك فكذا هاهنا انه تعالى
وصف مجموع الامة بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان فيهم من هو كذلك وحمله على

الامام المعصوم غير جائز لانه واحد ولفظ الاية لفظ جمع قوله المفرد المعرف لا يفيد
الاستغراق قلنا كثير من الناس ذهب الى انه يقتضيه وانما قلنا لفظ المعرف لو لم يحمله
على الاستغراق لوجب حمله على الماهية ويكفي في العمل به ثبوته في صورة واحدة
فيكون معناه انهم امروا بمعروف واحد ونهوا عن منكر واحد وهذا القدر حاصل في
سائر الامم لان كل واحد منهم قد كان امر بمعروف واحد وهو الدين الذي قبله ونهيا
عن منكر واحد وهو الكفر الذي رده وحينئذ لا يثبت بذلك كون هذه الامة خيرا
من سائر الامم لكن الله تعالى ذكره لبيان ذلك الحكم فعلمنا انه وجب حمله على الاستغراق
تحصيلا للغرض فان قيل لو حمله على الاستغراق ولا حمله على الماهية كان ذلك مخالفة
اللغة قوله لا انه يقتضي الاتصاف بهذا الوصف في الماضي او الحاضر قلنا يلزم في الحاضر
لان قوله تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر لا يتناول الماضي قوله لفظة كنتم تدل
على الماضي قلنا لا نسلم لان قوله كنتم اما ان يكون ناقصة او تامة فان كان الاول
فمعلوم انه وان افاد تقدم كونهم كذلك لكن قوله تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر
يقتضي كونهم كذلك في المستقبل ولانه قوله كنتم على تقدم هذا الوصف لا يمنع
من حصوله في المستقبل سيما ولانه قوله تأمرون بالمعروف على كونهم كذلك
في المستقبل سلبا عن المعارض واما الوجهان الاخيران فالاستدلال معهما
ظاهر قوله لم قلتم انهم يكونون في الزمان المستقبل على هذه الصفة قلنا لان
صيغة المضارع بالنسبة الى الحال والاستقبال كاللفظ العام فوجب تناولها
لهما معا قوله هذه الاية خطاب مع الحاضرين قلنا ما مر الجواب عنه في المسلك الاول

المسلك الرابع التمسك بما روي عنه عليه السلام ان امتي لا تجتمع على خطا
والكلام ههنا يقع في موضعين احدهما اثبات متن الحديث والثاني كيفية
الاستدلال به اما الاول فللناس فيه طرق ثلاثة الطريق الاول ادعاء الضرورة
في تواتر معنى هذا الخبر قالوا لانه نقل هذا المعنى بالفاظ مختلفة بلغت حد التواتر
أ روي عنه عليه السلام انه قال لا تجتمع امتي على خطا ب ما راه المسلمون حسنا فهو
عند الله حسن ج لا تجتمع امتي على الضلالة د يد الله على الجماعة رواه عمر بن الخطاب
ه سالت ربي ان لا تجمع امتي على الضلالة فاعطانيها و لم يكن الله ليجمع امتي على
ضلالة وروي ولا على خطا ز روي عن الحسن البصري وابن ابي ليلى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
الخبر وكان الحسن يقول اذا حدثني اربعة من الصحابة تركتهم وقلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهذا الخبر من مراسيله ز عليكم بالسواد الاعظم وذلك جماعة الامة لان كل من
دونهم فالامة باسرها اعظم منه ح ابو سعيد مرفوعا يد الله على الجماعة ولا يبالي
بشذوذ من شذ ط من خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام عن عنقه
ي من خرج من الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية يا ابو امامة مرفوعا

لا تزال طائفة من امتي على الحق لا يضرهم من خالفهم يب عمران بن الحصين مرفوعا
لا تزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق حتى يقاتلون الدجال يج وكان عمر في
الناس خطيبا وقال اني سمعت رسول الله كان يقول لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى ياتي امر
الله يد ثلاث لا يغل عليهن قلب المؤمن اخلاص العمل لله تعالى والنصح لائمة المسلمين
ولزوم الجماعة فان دعوتهم تحيط من ورائهم رواه جبير بن مطعم وجابر يه من سره
بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابعد خطب
رسول الله صلى الله عليه وسلم به وخطب به ايضا عمر بن الخطاب في جماعة الصحابة رضوان
الله عليهم اجمعين يو لن تزال طائفة من امتي على الحق لا يضرهم من ناواهم الى يوم
القيامة يز ثوبان مرفوعا لا يضرهم من خالفهم حتى ياتي امر الله يح انس مرفوعا افترقوا
عنه عليه السلام ستفترق امتي كذا وكذا فرقة كلها في النار الا فرقة واحدة فقيل ومن
تلك الفرقة قال هي الجماعة فهذه الاخبار باسرها مشتركة في الدلالة على معنى
واحد وهو ان الامة باسرها لا تتفق على الخطا واذا اشتركت الاخبار الكثيرة
في الدلالة على شيء واحد ثم ان كل واحد من تلك الاخبار يرويه جمع كثير صار ذلك المعنى
مرويا بالتواتر من جهة المعنى **الطريق الثاني** الاستدلال وهو من وجهين احدها
ان هذه الاخبار لو لم تكن لكانت تثبت بها اصل عظيم مقدم على الكتاب والسنة وما هذا
شانه كانت الدواعي متوفرة على البحث عنه باقصى الوجوه اما الاولى فلانه يحتج بمثل
هذا الاصل العظيم بها واما الثانية فلان مثل هذا الاصل العظيم فلو كان فيه طعن
خلل لا يستحيل ذهولهم عنه مع شدة بحثهم عنه وطلبهم له فلما لم يقدم احد على
الطعن فيها علمنا صحتها وثانيها انه قد ظهر من التابعين احتجاجهم بذلك الاجماع
بحجة وظهر منهم انهم لا يستندون الا على ذكر هذه الاخبار والاستقراء دل على ان الحجة لا يحتجون
على موجب خبر لا يعرف صحته لانهم لا يكونون قاطعين بصحة ذلك الخبر فهذا يدل على قطعهم
بصحة هذا الخبر **الطريق الثالث** انا نسلم ان هذه الاخبار من باب الاحاد ونفرع على
ظن صحتها ونذكر ما لا يمكن النزاع فيه ثم نقول انها تدل على ان الاجماع حجة فيحصل حينئذ
ظن ان الاجماع حجة واذا كان كذلك وجب العمل به لان دفع الضرر المظنون واجب
وهذا الطريق اجود الطرق فنقول اما الطريق الاول وهو ادعاء التواتر فبعيد
فانا لا نسلم بلوغ مجموع هذه الاخبار الى حد التواتر فان العشرين بل الالف لا يكون متواترا
لانه ليس يستبعد في العرف اقدام عشرين انسانا على الكذب في واقعة معينة
وبالجملة فنحن نطالبون باقامة الدلالة على ان مجموع هذه الروايات يستحيل صدوره
عن الكذب سلمنا القطع بهذه الاخبار في الجملة لكن اما ان تدعوا القطع بلفظها
او بمعناها اما القطع بلفظها فهو باطل لانا نجوز في كل واحد من هذه الاحاديث
ان يكون كذبا لا يقطع ان مجموعها يستحيل ان يكون كذبا الا انه يكون بعضها صحيحا

واما القطع بمعناها فهو ان يعلم ان هذه الالفاظ على اختلافها مشتركة في افادة معنى
واحد فذلك المشترك يصير مرويا بكل هذه الالفاظ فيصير ذلك المشترك معلوما بالتواتر
فنقول ان اردتم الاول فهو مسلم لكن المقصود لا يتم الا اذا بينتم ان كل واحد من هذه
الالفاظ يدل على ان الاجماع حجة دلالة قاطعة اذ لو وجدنا فيها ما يدل على المطلوب
لا على هذا الوجه لا يحصل الغرض لان الذي يثبت عندكم ليس الا صحة احد هذه
الاخبار ويحتمل ان يكون الصحيح هو ذلك الخبر الذي لا يدل دلالة قاطعة على حجية
الاجماع لكن من المستدلين بهذه الاخبار من يزعم ان من صحيح المتن ما يمكن
تاويله على النقص كقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الخطا وهذا ما لا يبقى معه
سؤال ولا جواب ومعلوم انه باطل واما ان اردتم الثاني فنقول ذلك القدر المشترك
من هذه الاخبار اما ان يكون هو ان الاخبار حجة او معنى يلزم منه كون الاجماع
حجة فان كان الاول فقد ادعيتم انه نقل نقلا متواترا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان الاجماع حجة ومعلوم ان ذلك باطل والا لكان العلم بكون الاجماع حجة جاريا
مجرى العلم بوجود غزوة بدر واحد ولما وقع الخلاف فيه وايضا فانا نرى الخصم
بعد الفراغ من تصحيح متن هذا الخبر يتمسكون بلفظ خبر واحد ويوردون عليه
الاسولة والاجوبة ولو كان ذلك معلوما على سبيل التواتر لكان ذلك الاستدلال
عبثا وبهذا يظهر الفرق بين علمنا بشجاعة علي رضي الله عنه وسخاوة حاتم
بسبب الاخبار المتفرقة وبين هذه المسألة فانا بعد سماع تلك الاخبار المتفرقة
لا نحتاج الى الاستدلال ببعض تلك الاخبار على شجاعة علي رضي الله عنه بل يحصل
العلم الضروري بذلك واما هاهنا فقد سلمتم ان بعد سماع هذه الاخبار يفتقر
الى الاستدلال ببعضها على هذا المطلوب فعلمنا ان كون الاجماع حجة ليس جزءا
من مفهوم هذه الالفاظ وان ادعيتم ان هذه الاخبار دالة على معنى مشترك بين
كلها وذلك المعنى يقتضي كون الاجماع حجة فلا بد من الاشارة الى ذلك المعنى
ثم من اقامة الدلالة على انه يلزم من ذلك المشترك كون الاجماع حجة وانتم ما
فعلتم ذلك فان قلت القدر المشترك بين هذه الاخبار تعظيم امر هذه الامة
وبعدها عن الخطا وما كرر هذا المجرى قلت يدعون التواتر في مطلق التعظيم
او في تعظيم يبلغ في اخراجهم عن الخطا في شرعها والاول مسلم ولا يفيد الغرض والثاني
ادعاء التواتر في عين كون الاجماع حجة وقد تقدم ابطاله واما الطريق الثاني
وهو الاستدلال بالضعيف من قوله لو كانت هذه الاحاديث ضعيفة لطعنوا فيها
تلك الحالة فقد طعنوا فيها بانها من الاحاد فان قلت ان احدا من الصحابة والتابعين رضي الله عنهم
لم ينقل انها من الاحاد بل اتفقوا على انها متواترة سلمنا انهم طعنوا فيها من هذا
الوجه لكن كان يجب ان يطعنوا فيها على سبيل التفصيل قلت الجواب عن الاول

ان النقل عن المتقدمين بانهم جعلوها من باب التواتر ليست بالتواتر بل بالاحاد
فالاول يقتضي كونها متواترة عندنا لانه متى كان الخبر متواترا وجب عندكم بالتواتر
كونها متواترا عندهم لزم كونها متواترة عندكم لكنكم في هذا المقام سلمتم
انها ليست كذلك والثاني يقتضي ان يكون هذه الاخبار من الاحاد لا من كونها متوا
ترة عند الصحابة والتابعين رضي الله عنهم لما لم يثبت عندنا الا بالاحاد كانت عندنا
من باب الاحاد لا يسقط الطريق الواسطة معتبرة في التواتر وعن الثاني
ان بعض الخبر كلما لا نعلم المخبر وجب ان نعلم مشاهده فالصحابة والتابعين رضي الله عنهم
ما عرفوا صحة هذه الاخبار ولا فسادها بل ظنوا الصحة فالواجب عليهم في هذه الحال
ان يطعنوا فيها على سبيل التفصيل اما الوجه الثاني في الاستدلال وهو قول الصحابة
والتابعين اجمعوا على صحة الاجماع وانما اجمعوا على صحتها بهذه الاخبار وعادة
الصحابة انهم لا يجمعون على موجب خبر لاجل ذلك الخبر الا وكان ذلك الخبر مقطوعا به
قلنا المقدمات الثلاثة ممنوعة فلا نسلم اجماع الصحابة والتابعين رضي الله عنهم على
صحة الاجماع سلمناه فلا نسلم انهم انما ذهبوا الى ذلك لاجل هذه الاخبار بل ربما
ذهبوا اليه لاجل الايات وحيث ادعوا التواتر في هذا المقام كان ذلك مكابرة فان
تلك الاخبار واظهر بطلانهم من ادعا هذا المقام ولما لم يدعوا التواتر في تلك
الاخبار وحيث لا يجوز ادعاؤه في هذا المقام كان اولى سلمناها لكن لا نسلم بان
عادتهم جارية بانهم لا يجمعون على موجب خبر لاجل ذلك الخبر الا وقد قطعوا بصحته
الا ترى ان الصحابة رضي الله عنهم اجمعوا على حكم المجوس بخبر عبد الرحمن واجمعوا
على ان المراة لا تنكح مع عمتها وخالتها بخبر واحد وبالجملة فهم مطالبون بالدلالة
على هذه العادة التي ادعوها فثبت بما ذكرنا ضعف هذه الوجوه وثبت ان الصحيح
هو الطريق الثالث وهو ان يجعلها من اخبار الاحاد وعلى هذا فلا احتياج الى تكثيرها
بل كل واحد منها يكفي في الاستدلال المقام الثاني في كيفية الاستدلال فنقول
بقوله عليه السلم لا تجتمع امتي على الخطا فان قيل ان كان المراد بالامة كل من يؤمن به
الى يوم القيامة خرج الاجماع عن كونه حجة وان كان المراد بها الموجودين في وقت
نزول هذا الخبر دل ذلك على ان اجماعهم حجة لكنا انما نعرف اجماعهم اذا عرفناهم
باعيانهم وعرفنا بقاءهم الى ما بعد وفاة الرسول عليه السلم وذلك غير معلوم فحينئذ
يخرج الاجماع عن كونه حجة سلمنا ان المراد به اهل كل عصر لكن لم قلت ان هذه
اللفظة تدل على نفي الخطا عنهم لاحتمال ان قوله لا تجتمع جاء بسكون العين على ان
يكون ذلك امرا منه عليه السلم لامته بان لا يجتمعوا على خطا فاشتبه ذلك على الراوي
فنقله مرفوعا على انه يكون خبرا سلمنا كونه خبرا لكن لم قلت انه يدل على نفي الخطا
باسره عنهم ولا نسلم ان الخطا في النفي عم واذا كان ذلك كذلك فالان حمله على نفي السهو

او نفي الكفر جميعاً بينه وبين الحديث المروي في هذا الباب وهو قوله عليه السلام امتي
لا تجتمع على ضلالة سلمنا كون الامة مصيبين في كل اقوالهم وافعالهم فلم لا تجوز مخالفتهم
فان المخالف قد يكون مصيباً مع ان المجتهد الاخر يكون مخطئاً من مخالفته **الجواب**
اما السؤال الاول فمدفوع بسائر الاحاديث الواردة في هذا الباب وهو قوله عليه السلام
لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق وقوله عليه السلام ما راه المسلمون حسناً فهو عند
الله حسن وقوله من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه **قوله**
لعل هذا الحديث ورد على صيغة الامر **قلنا** عدالة الراوي يبعد تطرق مثل ذلك الى الرواية
ومطلوبنا هاهنا الظن وانا لو صححنا هذا الباب لا يعسر الاستدلال باكثر النصوص
ثم انه مدفوع بسائر الاحاديث لا بما ان النكرة في النفي تعم فقد تقدم بيانه في باب
العموم **قوله** نحمله على نفي السهو **قلنا** اجتماع الجمع العظيم على السهو ممتنع
فلا يمكن ذكره في معرض التعظيم ولانه لا يكون في تخصيص امته بذكر فضيلة **قوله** نحمله
على الكفر لقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على ضلالة **قلنا** كل حديث مستقل بنفسه ولان
الضلال لا يختص بالكفر قال الله تعالى ووجدك ضالاً فهدى وقال فعلتها اذا وانا
من الضالين **قوله** هب ان الامة معصومون في اجماعهم فلم لا تجوز مخالفتهم **قلنا** لان
الامة على قولين منهم من قال الاجماع حجة لا تجوز مخالفته ومنهم من قال انه ليس بحجة
فلو قلنا انه حجة تجوز مخالفته لكان هذا قولاً خارجاً عن اقوال الامة فلو كان
الحق ذلك لكانت الامة متفقة على الخطاء وذلك باطل بالحديث **المسألة الخامسة**
دليل العقل وهو الذي عول عليه امام الحرمين رضي الله عنه ان اجماع الخلق العظيم
على الحكم الواحد يستحيل ان يكون الا لدلالة او امارة فان كان لدلالة كشف الاجماع
عن وجود تلك الدلالة فيكون خلاف الاجماع خلافاً لتلك الدلالة وان كان لامارة
فقد رأينا التابعين قاطعين بالمنع من مخالفة هذا الاجماع فلولا اطلاعهم على
دلالة قاطعة مانعة من مخالفة مثل هذا الاجماع والا لاستحال اتفاقهم على المنع
من مخالفته وهذه الدلالة ضعيفة جداً لاحتمال ان يقال انهم اتفقوا على الحكم لا
لدلالة ولا امارة بل للشبهة وكم من مبطلين مع كثرتهم وتفرقهم في الشرق والغرب
قد اتفقوا على ذلك لاجل الشبهة سلمنا الحصر فلم لا يجوز ان تكون الامارة تفيد الظن
قوله رأينا الصحابة رضي الله عنهم مجمعين على المنع من مخالفة هذا الاجماع وذلك يدل
على اطلاعهم على قاطع مانع من مخالفة هذا الاجماع **قلنا** لا نسلم اتفاق الصحابة
رضوان الله عليهم على ذلك سلمناه لكنك لما جوزت حصول الاجماع لاجل الامارة
فلعلهم اجمعوا على المنع من مخالفة الاجماع الصادر عن الامارة لا لامارة اخرى
فان **قلت** انهم لا يقطعون في الاجماع الصادر عن الامارة وقد قطعوا في
هذا الاجماع فدل على ان هذا الاجماع ما كان عن امارة **قلت** اذا سلمتم انهم

لا يقطعون في الاجماع الصادر عن الامارة فقد بطل قولكم انهم منعوا من مخالفة
هذا الاجماع **المسألة الرابعة** اما الشيعة فقد استدلوا على ان الاجماع حجة
بان زمان التكليف لا يخلو عن الامام المعصوم ومتى كان كذلك كان الاجماع حجة بيان
الاول موقوف على اثبات امرين **الاول** انه لا بد من الامام والدليل عليه ان الامام
لطف وكل لطف واجب فالامام واجب وانما قلنا ان الامام لطف لانا نعلم ان الخلق
اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم عن القبائح ويحثهم على الواجبات كان حالهم في
الاتيان بالواجب والاجتناب عن القبائح اتم من حالهم اذا لم يكن لهم هذا الرئيس
والعلم بذلك بعد استقراء العادة ضروري وانما قلنا ان اللطف واجب لوجهين
الاول ان اللطف كالتمكين في كونه ازاحة لعذر المكلف واذا كان التمكين واجباً فكذا
اللطف وانما قلنا ان اللطف كالتمكين لانه ثبت في الشاهد ان احدنا اذا دعا
غيره الى طعام وكان غرضه نفع ذلك الغير وبقي على ذلك الغرض الى حين التناول
ثم لم يزل ذلك وعلم انه ان تواضع له فانه يتناول الطعام ومتى لم يفعل ذلك لم يتناوله
فان ترك التواضع في هذه الحالة يجري مجرى رد الباب عليه والعلم به ضروري **الثاني**
ان المكلف لو وجب عليه فعل اللطف لم يقبح منه فعل المفسدة ايضاً لانه لا فرق
في العقل بين فعل ما يختار المكلف عنده القبيح وبين ترك ما يختار المكلف عنده الواجب
ثبت ان اللطف واجب وثبت انه لا بد في زمان التكليف من الامام **الثاني** وهو ان
ذلك الامام يجب ان يكون معصوماً والدليل عليه وهو انا انما احوجنا الخلق الى
الامام لجواز القبيح عليهم فلو حصلت هذه الجهة في الامام لافتقر الامام الى امام
اخر ولزم التسلسل وهو محال فثبت انه يجب ان يكون الامام معصوماً فثبت انه
لا بد في زمان التكليف من امام معصوم واذا ثبت هذا وجب كون الاجماع حجة
لانه مهما اتفق العلماء على حكم فلا بد وان يوجد فيما بينهم قول ذلك المعصوم
لانه احد العلماء بل هو سيدهم والا لم يكن ذلك قولاً لكل الامة وقول المعصوم حق
فاذن اجماع الامة يكشف عن قول المعصوم الذي هو حق فلا جرم قلنا الاجماع
حجة **قالوا** وظهر بهذا ان العلم بكون الاجماع حجة لا يتوقف على العلم بالنبوة
اصلاً وان اجماع كل الامم حجة كما ان اجماع امتنا حجة **والسؤال عليه**
انا لا نسلم انه لا بد من امام ولا نسلم انه لطف ولا نسلم ان الخلق اذا كان لهم رئيس يمنعهم عن القبائح
ويحثهم على الطاعات كانوا اقرب اليها مما اذا لم يكن لهم هذا الرئيس بيانه انكم
تزعمون ان الله تعالى انما اخلى العالم عن مثل هذا الرئيس بقولكم وجدنا العالم متى خلا
عن الرئيس حصلت المفاسد باطل بالذي حررناه انه متى كان للامام في الخوف
والتقية حصلت هذه المفاسد لكنكم لا توجبون وجوب ظهوره فاذن
تريدون من ظهور المقتدى عند عدمه ازيد مما وجد تعويضه عند خوفه وتقيته

شيئا ما جرى بمثوه والذي جرى بينهم وبين ظهور المفسدين عند ضعفه وخوفه فانهم لا يقولون انه
مطهر فساد قولهم سلمنا امكان هذه التجربة لكنا نقول متى عرفتم انتفاع هذه المفاسد بوجود
الرئيس كيف كان او بوجود الرئيس القاهر الاول ممنوع فلا بد من الدلالة والاستقراء العرفي
لا يشهد له البتة لان الخلق انما ينزجرون من السلطان القاهر واما السلطان الضعيف بل
الشخص الذي لا يرى ولا يعرف ولا يظهر منه في الدنيا اثر ولا خبر فانه لا يحصل بسببه انزجار
عن القبائح ولا رغبة في الطاعات فلم قلتم ان مثل هذا الامام يكون لطفا وان ادعيتم الثاني
فهو مسلم ولكنكم لا توجبونه فالحاصل ان الذي عرف بالاستقراء كونه لطفا انتم
لا توجبونه والذي توجبونه لا يعرف بالاستقراء كونه لطفا فان قلت لم لا يجوز ان يقال
وجود اصل الامام واما البحث عن كيفيته فذلك يتعلق بالتفصيل ونحن الان لا نتكلم فيه
ثم السبب في تستره ظاهر وهو ان الامام لو ازيل عنه الخوف لظهر ولزجر الناس عن
القبائح ورغبهم في الطاعات فحيث اخافوه كان الذنب قبلهم قلت الكم ادعيتم وجوب
نصب الامام كيف كان سواء كان ظاهرا او مختفيا ودللتم على وجوبه بكونه لطفا ودللتم
على كونه لطفا باستقراء حال الخلق معه في الطاعات والمعاصي فلا بد من اثبات هذه المقدمة
عند وجود الامام كيف كان الامام حتى يمكن الاستدلال به على وجود الامام كيف كان ونحن
منعنا ذلك وبينا ان من تمسك باستقراء احوال العالم علم ان ذلك التفاوت انما يحصل من الامام القاهر
وانت تحتاج الى بيان حصول التفاوت من وجود الامام كيف كان فما لم تستدلوا على اثبات
هذه المقدمة لا يتم دليلكم فاي نفع لكم هاهنا في ان تذكروا السبب في غيبته وخوفه
سلمنا ان نصب الامام يقتضي تفاوت حال الخلق في الوجه الذي ذكرتموه لكنه متى يجب
نصبه اذا خلا عن جميع جهات القبح او اذا لم يخل الاول مسلم ولكن دليلكم لا يتم الا
اذا اقمتم الدلالة على خلوه عن جميع جهات المفاسد وانتم ما فعلتم ذلك والثاني ممنوع
لان بتقدير اشتماله على جهة واحدة من جهات القبح لا يجوز نصبه لانه يكفي في كون
الشيء قبيحا اشتماله على جهة واحدة من جهات القبح ولا يكفي في حسنه اشتماله على جهة
واحدة من جهات الحسن فلم قلتم انه انفك عن كل جهات القبح فان قلت ما ذكرته
مدفوع من اربعة اوجه احدها انه لو جاز القدح في كون الامام لطفا بما ذكرته جاز
القدح في كون معرفة الله تعالى لطفا بذلك لان الذي عولنا عليه في بيان ان معرفة الله تعالى لطف
هو انها باعثة على اداء الواجبات والاحتراز عن القبائح العقلية فاما بيان خلوها
عن كل جهات القبح فهو امر صعب لاحد فلو قدح هذا في كون الامام لطفا لقدح في كون
المعرفة لطفا وثانيها ان ما ذكرته يفضي الى تعذر القطع بوجوب شيء على الله تعالى لكونه
لطفا لانه لا شيء يدعى كونه لطفا الا والاحتمال المذكور قائم فيه وثالثها انه لا دليل على
اشتمال الامامة على جهة قبح وما لا دليل عليه وجب نفيه ورابعها ان جهات القبح
محصورة وهي كون الفعل كذبا او ظلما او جهلا او غير ذلك من الجهات وهي بأسرها زائلة عن الامامة

توجب القطع بعدم اشتمالها على جهة القبح قلت اما الاول فغير لازم لان هذا الاحتمال الذي
ذكرناه في الامامة ان كان بعينه قائما في المعرفة من غير فرق وجب الجواب عنه في الموضعين
ولا يلزم من تعذر الجواب عنه في الصورتين الحكم بسقوطه من غير جواب وان حصل الفرق
بين الصورتين بطل ما ذكرتموه من الفرق ان معرفة الله تعالى من الالطاف التي يجب علينا تحصيلها
فاذا علمنا انها لطف بمعنى ان المعرفة على جهة مصلحة ولم نعلم اشتمالها على جهة مفسدة غلب على
ظننا كونها لطفا والظن حجة في مقام العمل في اصل الفعل فانه كما يقبح الجلوس
تحت الجدار المائل الذي يعلم سقوطه كذلك يقبح اذا ظن ذلك فلا جرم وجب علينا تحصيل
المعرفة اما الامامة فهي من الالطاف التي توجبونها على الله تعالى ولا يكفي في الايجاب
على الله ظن كونها لطفا لانه تعالى عالم بجميع المعلومات فما لم يثبت خلو الفعل عن
جميع جهات القبح لا يمكن ايجابه على الله فظهر الفرق وعن الثاني انا لا نقول في كل فعل
انه لطف يكون واجبا على الله تعالى لان الاحتمال المذكور قائم فيه بل نقول الذي يكون
لطفا في حقنا فانه يجب فعله علينا وذلك لا يقدح فيه الاحتمال المذكور وعن الثالث
ان نقول ما المراد من قولكم ما لا دليل عليه وجب نفيه ان عنيتم به ان ما لا نعلم عليه دليلا
وجب نفيه فهذا باطل والا لوجب على العوام نفي اكثر الاشياء لعدم علمهم بادلتها وان
عنيتم به ان ما لا يوجد دليل عليه في نفس الامر وجب نفيه فهذا ايضا ممنوع وبتقدير
التسليم لكن لا نسلم انه لم يوجد الدليل بل لعله وجد الدليل وانتم لا تعلمونه فان قلت نحن
بحثنا فما وجدنا قلت ام الدلالة على ان عدم الوجدان يدل على عدم الوجود وعن الرابع
ان صوم اول يوم من شوال لم يشتمل على كونه ظلما وجهلا وكذبا مع انه قبيح محرم فما لهم
فيه وبالجملة فالتقسيم الذي يكون فيه هو المنحصر اما غيره فلا سلمنا انه لا بد في القدح
في كونه لطفا من تعيين جهة المفسدة لكن هاهنا جهتان احدهما ان نصب الامام يقتضي
كون المكلف تاركا للقبيح لخوفه من الامام واما عند عدم الامام فالمكلف انما يتركه لقبحه
لا للخوف من الامام فان قلت هذا باطل بترتب العقاب على الفعل القبيح فانه يقتضي ان يكون
المكلف تاركا للقبيح لا لقبحه بل للخوف من العقاب قلت اما نحن فيكفينا ان نقول لم لا يجوز
ان يكون هذه الجهة مفسدة هاهنا وعليكم الدلالة على انها ليست كذلك ولا يلزم من قولنا
ترتب العقاب عليه لا يقتضي هذه الجهة من المفسدة ان لا يكون نصب الامام غير مقتض
لها لاحتمال ان يكون حال كل واحد منهما خلاف حال الاخر والذي يحقق ذلك ان ترتب العقاب
على فعل القبيح لا يعلم الا بالشرع فقبل ورود الشرع يجوز ان يكون فيه مفسدة من هذه الجهة
فلما ورد الشرع به علمنا انه لا مفسدة فيه من هذه الجهة لان الشارع لا يأتي بالمفسدة
فنظيره من مسئلتنا ان تقولوا نجوز قبل ورود الشرع ان يكون نصب الامام مفسدة من
هذه الجهة فلما ورد الشرع به علمنا انه لم يكن مفسدة من هذه الجهة لكن على هذا التقدير
يصير وجوب الامام شرعيا وثانيها ان فعل الطاعة وترك المعصية عند عدم الامام

اشق منها عند وجوده فيكون نصب الامام سببا لنقصان الثواب من هذا الوجه ويتقدير
هذا الاحتمال فلا نسلم انه يحسن نصب الامام فضلا عن وجوبه سلمنا ان الامام لطف لكن
في كل الازمنة او في بعضها ع م بيانه انه من الجائز ان يعلم في بعض الازمنة قوم يستنكفون
عن طاعة الغير ويعلم الله تعالى منهم انه متى نصب لهم رئيسا قصدوه بالقتل واثاروا الفتن
العظيمة واذا لم ينصب لهم رئيسا فانهم لا يقدمون على القبائح ولا يتركون الواجبات
فيكون نصب الرئيس في ذلك الوقت مفسدة ع م هذا وان كان نادرا الا انه لا زمان الا
ويجوز ان يكون هو ذلك الزمان النادر وحينئذ لا يمكن الجزم بوجوب نصب الامام في شيء من
الازمنة **قال قلت** هذا ايضا ممنوع من وجهين **الاول** ان الاستنكاف انما يكون من الرئيس
المعين وليس الان الكلام فيه بل في مطلق الرئيس **الثاني** ان هذه المفسدة نادرة والمفاسد
الحاصلة عند عدم الامام غالبة واذا تعارض النادر والغالب فالغالب اولى بالدفع
قلت الجواب عن الاول انه كما يتحقق الاستنكاف من طاعة الرئيس المعين فقد يتحقق الاستنكاف
من طاعة مطلق الرئيس وايضا فاذا سلمتم ان الاستنكاف قد يقع من الرئيس المعين يكون
نصب ذلك المعين مفسدة م اذا لم يكن تحصيل المطلق الا في ذلك المعين فيما هو هو لم يجب
الامام في اشخاص معينين كان ذلك المطلق ايضا مفسدة **وعن الثاني** هب ان الامام
الذي وقع فيه ذلك الاحتمال نادر الا ان كل زمان لما احتمل ان يكون هو ذلك النادر
لم يمكننا القطع بوجوب نصبه في شيء من الازمنة سلمنا كون الامامة لطفا في كل
الازمنة ولكنها لطف يقوم غيرها مقامها او لا يقوم الاول مسلم ولكن لما قام غيرها
مقامها لم يمكن الجزم بوجوبها على التعيين والثاني ممنوع ولا بد من الدلالة عليه م انا بينا
ان كان العدل على الاخبار لتبرعا فنقول انكم توجبون عصمة الامام وليست عصمته
لامام اخر والا وقع التسلسل فاذا لا شيء سوى الامام وقع لطفا له في الاحتراز عن
القبائح واداء الواجبات فاذا ثبت ذلك في الجملة فلم لا يجوز ان يحصل للامة لطف قام مقام
الامام وحينئذ لا يكون نصب الامام واجبا علينا سلمنا كون الامام لطفا على التعيين
لكن في المصالح الدنيوية او الدينية ع م بيانه انما ذكرتموه من منفعة وجود
الامام ليس الا في حصول نظام العالم واندفاع الهرج والمرج وذلك كله مصلحة
دنيوية وتحصيل الاصلح في الدنيا غير واجب على الله تعالى فما يكون لطفا فيه اولى ان
لا يجب او في اقامة الصلوات واخذ الزكوات وذلك كله مصالح شرعية فما يكون
لطفا فيه يجب وجوده عقلا فان ادعيتم كونه لطفا في شيء اخر فاذكروه فهو ممنوع
قال قلت الامام لطف في المصالح الدينية العقلية لانه اذا زجرهم عن القبائح وامرهم
بالواجبات العقلية من فعل اخر يمرنت نفوسهم عليها واذا تمرنت نفوسهم
عليها تركوا القبائح لقبحها واتوا بالواجبات لوجه وجوبها وذلك مصلحة دينية
قلت لا نسلم تفاوت حال الخلق بسبب وجود الامام في هذا المعنى بل عند وجود

الامام ربما وجدت احوال القلوب على ما ذكرتموه وربما صادفنا بضد من ذلك لانهم
اذا بغضوه بقلوبهم وعاندته نفوسهم ازدادت المفسدة فربما اقدموا على الافعال
والمنكرات لمحض الخوف منه وبالجملة فالتفاوت الحاصل في احوال الخلق يظهر فيما عددناه
من المصالح الدنيوية وفيما عددناه من المصالح الشرعية فاما فيما تعدونه من المصالح
الدينية العقلية فهذا التفاوت ممنوع فان الاحتمالات متعارضة سلمنا انه لطف
فلم قلت ان كل لطف واجب قوله في الوجه الاول فعل اللطف جار مجرى التمكين **قلنا**
هذا قياس وقد بينا انه لا يفيد اليقين ثم نقول لا نسلم ان فعل اللطف جار مجرى التمكين
قوله من عدم الطعام الى انسان واراد منه تناوله الى اخره **قلنا** لا نسلم ان ترك التواضع
في تلك الحالة يقدح في تلك الارادة على الاطلاق بيانه ان الارادة مختلفة بمقادير
الانسان من عدم ارادة الطعام اراده في الغاية حتى انه يقرر مع نفسه انه يفعل
كل ما يعلم انه ذلك الضيف لا يتناول الطعام الا عنده فعله وقد يكون الارادة لا الى هذا الحد
كمن يقول ابدا ان اكل طعامي لكن لا الى حيث اتكلف او اكل طعامي الا عند تقبل جلك
بعلته بل ارادة دون ذلك اذا ثبت هذا فنقول الارادة ان كانت على الوجه الاول
كان ترك التواضع قادحا في حصولها لكن لو كانت على الوجه الثاني لا يلزم من عدم التواضع
عدمها اذا ثبت هذا فنقول لم قلتم ان الله تعالى اراد من المكلفين فعل الطاعات
والاجتناب عن القبائح اراده على الوجه الاول حتى يلزم فعل اللطف بيانه ان التكليف
تفضل واحسان والمتفضل لا يجب عليه ان يأتي باقصى مراتب التفضل **قوله** في الوجه
الثاني ترك اللطف كفعل المفسدة **قلنا** انه قياس فلا يفيد اليقين لاحتمال ان ثمة وقع
الفارق او يكون شرطا او ما نعاثم نقول الفرق ان فعل المفسدة اضرار وترك اللطف
ترك للانتفاع ولا يلزم من قبح الاضرار قبح ترك الانتفاع فانه يقبح منا الاضرار بالغير
ولا يقبح ترك انعامه سلمنا انه يجب فعل اللطف لكن يجب فعل اللطف المحصل او فعل اللطف
المقرب الاول مسلم والثاني ممنوع فلم قلت ان الامام لطف محصل بيانه انه لا يمكن
القطع بانه عند وجود الامام يقدم الانسان على الطاعة ويحترز عن المعصية لا محالة
بل الذي يمكن ادعاؤه ان الانسان عند وجود الامام يكون اقرب الى الطاعة وابعد
عن المعصية فيكون الامام لطفا مقربا واذا كان كذلك فلم قلت بوجوبه على الله تعالى
وجرح على هذا مسئلة الضيف فان المضيف انما يجب عليه التواضع للضيف اذا علم
انه لو تواضع له لاجابه الى المقصود او ظن ذلك فاما اذا علم قطعا انه لا يجيبه البتة
فلا نسلم انه يحسن منه ذلك التواضع فضلا عن الوجوب وعلى هذا لا يبعد ان يوجد
زمان يعلم الله تعالى ان الامام لا يكون لهم لطفا محصلا فلم قلت انه يجب على الله تعالى
نصب الامام في ذلك الزمان سلمنا انه واجب مطلقا لكن متى اذا امكن فعله او اذا لم
يمكن ع م بيانه اذا علم الله تعالى انه لو خلق خليفة في ذلك الزمان فانه يكون كافرا او فاسقا

فحينئذ لم يكن خلو المعصوم في ذلك الزمان مقدورا له واذا كان كذلك فلم قلتم انه لا يحسن التكليف
في هذه الحالة واذا حسن هذا التكليف جوزنا في كل زمان ان يكون هو ذلك الزمان فلا يمكننا
القطع بوجود الامام في شيء من الازمنة وخرج عليه مسلك التصفية فان قلت كما يجب عليه
التواضع اذا كان ذلك التواضع مقدورا له فاما اذا لم يكن مقدورا له لم يستوجب الناس تناول
الطعام على محل التواضع بل يحسن ذلك للناس بدون التواضع سلمنا كل ما ذكرتموه
لكنه بناء على التحسين والتقبيح العقليين وانه باطل على ما ثبت في الكتب الكلامية
فهذا هو الاعتراض على مقدمات دليلكم على الترتيب ثم نقول دليلكم منقوض
بصور احدها انه لو كانت القضاة والامراء والجيوش معصومين لكان حال الخلق في
الاحتياج عن القبائح اقرب فما اذا لم يكن كذلك وثانيها لو وجد في كل بلد امام معصوم
وثالثها لو كان الامام عالما بالغيوب وقادرا على التصرف في الشرق والغرب
والسماء والارض ورابعها لو كان بحيث لو تشاء اختفى عن الاعين فطار مع الملائكة
فان خوف المكلفين هاهنا يشتد منه لان كل احد يقول لعله معي وان كنت لا اراه
فكان انزجاره عن القبيح اشد ولا خلاص عن هذه الالزامات الا باحد الامرين الاول
ان يقال هذه الاشياء وان حصلت فيها هذه المنافع لكن علم الله تعالى فيها وجه
مفسدة لا نعلمه نحن فلاجل ذلك لم يجب على الله تعالى فعلها الثاني ان يقال انها وان كانت
خالية عن جميع جهات المفسدة لكن لا يجب على الله تعالى فعلها ثم ان كل واحد من هذين
الاحتمالين قائم فيما ذكروه فيبطل به اصل دليلكم سلمنا انه لا بد من الامام فلم قلتم انه
معصوم قوله لو لم يكن معصوما لافتقر الى لطف اخر قلنا نعم لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك
اللطف هو الامة فانا بعد قيام الدلالة على ان الاجماع حجة نجوز كونه حجة وذلك
المحذور يكفينا في هذا المقام لانهم هم المستدلون فيكفينا ان نقول لم لا يجوز ان يكون
الامام لطفا لكل واحد من احاد الامة ويكون مجموع الامة لطفا للامام وعليهم
اقامة الدليل على انه لا يجوز ان يكون مجموع الامة معصوما ومعلوم انه لا يمكنهم ذلك
قدحهم في ادلتنا على ان الاجماع حجة سلمنا كونه معصوما فلم قلتم ان الاجماع
مشتمل على قوله وتقريره ما بيناه في اول الباب في العلم باتفاق الناس بحيث يقطع
بانه لم يشذ عنهم واحد في الشرق والغرب متعذر لا سبيل اليه سلمنا وجود قوله
لكن لا نسلم ان قوله صواب لان عندهم يجوز ان يفتي الامام بالكفر والبدعة على
سبيل التقية والخوف وحلف بالله تعالى وبالايمان التي لا مخارج منها ان الامر
كذلك واذا كان كذلك فلعله لما راى اهل العالم متفقين على ذلك القول خاف من
مخالفتهم فاظهر الموافقة على ذلك الباطل كيف وعندهم قد اظهر علي بن ابي طالب
كرم الله وجهه مع جميع رهط الهاشميين الاموية للانصار التقية خوفا من
ابي بكر وعمر رضي الله عنهما مع ما له انصارها واعوانها فاذا جاز الخوف والتقية في حق

الصور فكيف لا يخاف الرجل الواحد جميع اهل العالم عند اتفاقهم على الباطل سلمنا انه
امرية عن الاعتقاد فلم لا يجوز ان يكون ذلك خطا من باب الصغائر وعند ذلك لا يجوز
الى اقامة الدلالة على انه لا يجوز الصغيرة على الائمة فان عولوا فيه على حديث التنفير
فهو ضعيف لان المحرمات الشديدة والفتوى بالكفر والفسق واباحة الزنا والفروج مع
الايمان الغليظة ادخل في باب التنفير من فروع الصغيرة فاذا جاز ان لا يكون منزها
عنه فلم لا يجوز ان لا يكون منزها عن الصغيرة فهذا ما على هذه الطريقة من الاعتراضات
ومن احاط بها تمكن من القدح في جميع مذاهب الشيعة اصولا وفروعا لان اصولهم
في الامامة مبنية على هذه القاعدة ومذاهبهم في فروع الشريعة مبنية على
التمسك بهذا الاجماع القسم فيما اخرج من الاجماع وهو فيه المسالة
الاولى كل مسالة فالحكم فيها اما ان يكون بالايجاب الكلي او السلب الكلي
او بالايجاب في البعض والسلب في البعض فهذه احتمالات ثلاثة لا مزيد عليها فاذا
اختلف اهل العصر الاول على قولين من هذه الثلاثة فهل لمن بعدهم ان يذكر الثالث
الاكثرون منعوه واهل الظاهر جوزوه والحق ان احداث القول الثالث اما
ان يلزم منه الخروج عما اجمعوا عليه او لا يلزم فان كان الاول لم يجز احداث
القول الثالث مثاله ان الامة اختلفت في الجد مع الاخوة على قولين منهم من جعل
المال كله للجد ومنهم من قال انه يقاسم الاخ فالقول الثالث وهو صرف المال كله
الى الاخ غير جائز لان اهل العصر الاول القائلين بالقولين الاولين اتفقوا على
ان للجد قسطا من المال فالقول بصرف المال بكليته الى الاخ يبطل ذلك واما
الثاني فان احداث القول الثالث فيه جائز لان المحذور مخالفة الاجماع او القول
بما يلزم منه مخالفته فاذا لم يكن احداث القول كذلك وجب جوازه احتج المانعون
بامرين احدهما ان الامة لما اختلفت على القولين فقد اوجبت كل واحد من الفريقين
الاخذ اما بقوله او بقول صاحبه وتجويز القول الثالث يبطل ذلك فان قلت
ايجابهم الاخذ باحد القولين مشروط بان لا يظهر وجه ثالث فاذا ظهر فقد زال الشرط
ذلك الاجماع قلت لو جوزنا هذا الاحتمال لجوزنا ان يقال انما اوجبوا التمسك بالاجماع
على القول الواحد بشرط ان لا يظهر الوجه القول الثاني فاذا ظهر فقد زال شرط ذلك
الاجماع فيجوز الخلاف وثانيها ان الذهاب الى القول الثالث انما يجوز لو امكن
كونه حقا ولا يمكن كونه حقا الا عند كون الاولين باطلين ضرورة ان الحق واحد فحينئذ
يلزم اجماع الامة على الباطل والجواب عن الاول ان ايجاب الاخذ باحد ذينك
القولين مشروط بان لا يظهر الثالث قوله لو جاز ذلك لجاز مثله في القول الواحد
قلنا انه جائز لكنهم اجمعوا على اعتباره فلهذا قلنا ان نحكم عليهم بوجوب التسوية
وعن الثاني ان هذا الاشكال عين وارد على القول بان كل مجتهد مصيب فانه لا يلزم

من حقيقته احد الاقسام لعدم انعقاد الاتفاق وامة على القول بان المصيب واحد لا يلزم من
التمكن من اظهار القول الثالث كونه حقا لان المخطئ قد يتمكن من العمل بالاجتهاد
الخطا **المسألة التاسعة** الامة اذا لم تفصل بين مسألتين فهل لمن بعدهم ان
يفصل بينهما واعلم ان هذا يقع على وجهين **احدهما** ان يقولوا لا فصل بين هاتين
المسألتين في كل الاحكام او في الحكم الفلاني **والآخر** ان لا ينصوا على ذلك لكن ما كان
فيهم من فرق بينهما **اما القسم الاول** فانه لا يجوز الفصل بينهما لانه على ثلثة اقسام
احدها ان يحكم الامة في المسألتين بحكم واحد اما بالتحليل او بالتحريم **وثانيها** ان يحكم
بعض الامة فيهما بالتحريم والبعض الآخر بالتحليل **وثالثها** ان لا ينقل الينا منهم
حكم فيهما ففي هذه الصور الثلثة متى دل الدليل في احدى المسألتين على تحريم او تحليل
وجب ان يكون الحال في الاخرى كذلك **واما القسم الثاني** فتفصيله ان علم ان
طريقة الحكم في المسألتين واحد فذلك جار مجرى ان يقولوا لا فصل بينهما كمن فصل
بينهما في حال الوثما اعتقدوه مما له من ورث العمة وورث الخالة ومن منع احدهما
منع الاخرى وانما جمعوا بينهما من حيث انتظمهما حكم ذوي الارحام فهذا مما
لا يسوغ خلافهم فيه بعد ما جمعوا بينهما الا ان هذا الاجماع جنس آخر
عن ساير الاجماعات في القوة واما ان لم يكن كذلك فالحق جواز الفرق لمن بعدهم
لانه لا يكون بذلك مخالفا لما اجمعوا عليه لا في حكم ولا في علة حكم ولانه لو امتنع الفرق
لكان من وافق الشافعي رضي الله عنه في مسألة لدليل وجب ان يوافقه في كل
المسائل **احتج** المانعون من الفصل مطلقا بوجهين **الاول** ان الامة اذا قال
بعضها بالحرمة في المسألتين وقال البعض الآخر بالحل فيهما فقد اتفقوا على انه
لا فصل بين المسألتين فيكون الفصل ردا للاجماع **الوجه الثاني** ان الامة اذا
اختلفت على قولين في مسألتين فقد اوجبت كل واحدة من الطائفتين منهما على الاخرى
ان تقول بقولها او بقول الطائفة الاخرى وحظرت ما سوى ذلك وذلك يمنع من
الفرق بين المسألتين **والجواب** عن الاول انكم ان عنيتم بقولكم اتفقوا على انه لا
فصل بينهما انهم نصوا على استوائهما في الحكم او انهما مستويان في علة الحكم فليس كذلك
لان النزاع ليس فيه وان عنيتم به انه ليس فيهم من قال في احدى المسألتين بغير ما قال به في
الاخرى فلم قلتم ان ذلك يمنع من الفصل فان هذا اول المسألة **وعن الثاني** انهم انما
اوجبوا ذلك بشرط ان لا يفرق بعض المجتهدين بين المسألتين فان ادعوا انه لا التفات
الى هذا الشرط فهذا عين المتنازع ومن الناس من جوز الفصل مطلقا استدلالا
بعمل ابن سيرين في مسألة زوج وابوين ان للام ثلث ما بقي وقال في امراة
وابوين للام ثلث المال فعمل في احديهما بقول ابن عباس وفي الاخرى بقول عامة
الصحابة والثوري قال الجماع ناسيا لا يفطر والاكل ناسيا يفطر ففرق بين المسألتين

مع انه جمعهما طريقة واحدة **المسألة الثالثة** يجوز حصول الاتفاق بعد
الخلاف وقال الصيرفي لا يجوز لنا اجماع الصحابة على امامة ابي بكر رضي الله عنه بعد
اختلافهم فيها واتفاق التابعين على المنع من بيع امهات الاولاد بعد اختلاف الصحابة
رضي الله عنهم فيه **احتج** الخصم بان اهل العصر الاول لما اتفقوا على جواز الاخذ باي
القولين كان اذا ادى الاجتهاد اليه فلو اجمعوا على احد القولين وجب ان يكون
الاجماعان حجتين فيكون المتاخر ناسخا للمتقدم لكن ذلك باطل على ما مر في باب
النسخ ولانه لو جاز ذلك لجاز ان يتفق اهل عصر على قول ويتفق اهل العصر الثاني
على خلافه **والجواب** ان الاجماع على جواز الاخذ باي القولين كان مشروطا بعدم
الاتفاق فاذا حصل الاتفاق زال المشروط للاجماع لزوال شرطه **قوله** لو جاز
ذلك لجاز رفعه عند الاتفاق **قلنا** مر الجواب عنه في المسألة الاولى **المسألة الرابعة**
اذا اتفق اهل العصر الثاني على احد قولي اهل العصر الاول كان ذلك اجماعا لا يجوز
مخالفته خلافا لكثير من المتكلمين وكثير من فقهاء الشافعية والحنفية لنا ان ما اجمع
عليه اهل العصر الثاني سبيل المؤمنين فيجب اتباعه لقوله تعالى ويتبع غير سبيل
المؤمنين ولانه اجماع حدث بعد ما لم يكن فيكون حجة كما اذا حدث بعد تردد اهل
الاجماع فيه حال الفكر واعلم ان هذا المقيس عليه ينقض على المخالف اكثر ادلته
احتجوا بامور **احدها** قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول
اوجب الرد الى كتاب الله تعالى عند التنازع وهو حاصل لان حصول الاتفاق
في الحال لا ينافي ما تقدم من الاختلاف فوجب الرد الى كتاب الله تعالى **وثانيها**
قوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ظاهره يقتضي جواز الاخذ بقول
كل واحد من الصحابة ولم يفصل بين ان يكون بعد اجماع او لا يكون **وثالثها** ان في زمن
اختلاف اهل العصر الاول الاتفاق على جواز الاخذ بهما انعقد فلو انعقد الاجماع
في العصر الثاني لتدافع الاجماعان **ورابعها** لو كان قولهم اذا اتفقوا بعد الاختلاف
حجة لكان قول احدى الطائفتين اذا ماتت الاخرى حجة وفيه كون قولهم حجة
بالموت **وخامسها** لو كان اتفاق اهل العصر الثاني حجة لكانوا قد صاروا
اليه لدليل وذلك باطل لانه لو وجد ذلك الدليل لما خفي على اهل العصر الاول
وسادسها ان اهل العصر الثاني بعض الامة فلا يكون اتفاقهم وحدهم
اجماعا **وسابعها** انه قد ثبت ان اهل العصر الاول اذا اختلفوا على قولين
لم يجز لمن بعدهم احداث قول ثالث واهل العصر الاول لما اختلفوا لم يحصل القطع
بذلك الحكم لا لواحد منهم فيكون القطع بذلك احداثا لقول ثالث وانه غير جائز
وثامنها ان الصحابة في الحادثة التي اختلفوا فيها كالاحياء الا ترى انه يحفظ في ذلك
اقوالهم ويحتج لها وعليها واذا لم ينعقد الاجماع مع بقاء الاقوال لحيوة القائلين

بما وجب أن لا يعقل إضافة الحكم إليهم وثامنها أن هذا الإجماع لو كان حجة لوجب ترك
القول الآخر ولكان إذا حكم به حاكم ثم انعقد الإجماع على خلافه وجب نقضه لكونه
واقعا على مضادة دليل قاطع لكن ذلك باطل لأن أهل العصر الأول اتفقوا على نفوذ
هذا القضاء فنقضه يكون على خلاف الإجماع والجواب عن الأول أن المعلق بالإجماع
رد إلى الله تعالى ورسوله عليه السلام ولأن أهل العصر الثاني إذا اتفقوا فإنهم ليسوا متنازعين
فلم يجب عليهم الرد إلى الكتاب لأن المعلق بالشرط عدم عند عدمه وعن الثاني أنه مخصوص
بتنويع الصحابة رضي الله عنهم في الحكم حال الاستدلال على أنه لا يجوز الاقتداء به في ذلك بعد
انعقاد الإجماع فوجب تخصيص محل النزاع عنه والجامع ما تقدم وعن الثالث
ما مر غير مرة أن ذلك الإجماع مشروط بأنه مخصوص باتفاقهم حال الاستدلال على التوقف
وتجويز الأخذ بأي قول ساق الدليل إليه ولا نسلم إذا جوزنا أن لا يكون اتفاق أهل العصر
الثاني حجة فلم لا يجوز أن لا يكون اتفاق أهل العصر الأول حجة إذ ليس جعل أحد الاتفاقين بأولى إذا
أمكن الاتفاق للأول الحجة ثم لزم من حصول الاتفاق الثاني ما ذكرتموه من المحذور فثبت أن
هذه الحجة منتقضة وعن الرابع أنا نبين بموت إحدى الطائفتين أن قول الطائفة الأخرى
حجة لاندراج قولهم تحت أدلة الإجماع لا أن الموت نفسه هو الحجة وعن الخامس أنه لا يجوز
أن يخفى ذلك الدليل على كلهم لكن يجوز خفاؤه على بعضهم وعن السادس أنه لو كان أهل
العصر الثاني بعض الأمة لوجب أن لا يكون اتفاقهم الذي لا يكون مسبوقا بالخلاف حجة وهذا
يقتضي أن لا يكون الحجة إجماع الصحابة رضي الله عنهم فقط بل الإجماع الذي كانوا موجودين
عند ظهور أدلة الإجماع وهذا القائل لا يقول بهذا المذهب وعن السابع أنه لا يجوز الحكم
بقول الميت إذا كان الإجماع منعقدا على عدم جوازه مطلقا أما إذا كان مشروطا بشرط
جاز ذلك عند عدم ذلك الشرط كما ذكرنا من أنهم حال الاستدلال مطبقون على جواز
التوقف وعدم القطع مع أن ذلك لا ينافي اتفاقهم على القطع بعده وعن الثامن أن نقل
أقوال الصحابة ما تقدم بعد وفاتهم إن عني به ذلك كونها معمولا بها بعد انعقاد الإجماع فهذا
عين النزاع وإن عني به علمنا بأنهم ذكروا هذه الأقوال في الجملة فلم قلت إن ذلك ينافي انعقاد الإجماع
وإن عنيتم بالنافي سبقه وعن التاسع إنا لا ننقض ذلك الحكم لأنه صار مقطوعا به في
زمان عدم هذا الإجماع ونحن إنما ننقض الحكم الذي حكم به القاضي إذا وقع ذلك الحكم
في زمان قيام الدلالة القاطعة على فساده **المسئلة الخامسة** أهل العصر إذا
انقسموا إلى قسمين ثم مات أحد القسمين صار قول الباقين إجماعا لأن بالموت ظهر اندراج
قول ذلك القسم وحده تحت أدلة الإجماع وكذا القول إذا انقسموا قسمين ثم كفرت إحداهما
فإنه يصير القول الثاني حجة **المسئلة السادسة** أهل العصر إذا اختلفوا على
قولين ثم رجعوا إلى أحد القولين هل يكون ذلك إجماعا أما من لم يقل بانعقاد الإجماع
في المسلمين السالفين فقوله به ههنا أولى ومن جوزه فالأولوية من جهتين أحدها

أن في المسلمين السالفين قائلا بأن قول المجمعين ليسوا كل الأمة فلا يكون اتفاقهم قول
كل الأمة فلا يكون حجة وأما ههنا فهذه الشبهة زائلة لأن الذين اتفقوا هم الذين بعينهم
اختلفوا فكان المجمعون كل الأمة وثانيها أن في المسلمين السالفين من صار إلى القول الثاني
من رجوعا عنه أصلا وههنا الأمر بخلافه وأما المنكرون لانعقاد الإجماع هناك فقد اختلفوا
ههنا فأما من اعتبر انقراض العصر جوزه لأن الانقراض لما كان شرطا في الإجماع وهم
انقرضوا على ذلك الخلاف لم يحصل الإجماع على جواز الخلاف فلم يكن الاتفاق حاصلا بل الإجماع
على جواز الخلاف وأما من لم يعتبر الانقراض فقد اختلفوا فمنهم من أحال وقوعه ومنهم من جوزه
وزعم أنه لا يكون حجة ومنهم من جعله إجماعا حجة وحرم خلافه وهو المختار لما تقدم أن الصحابة
رضي الله عنهم اختلفوا في الإمامة ثم اتفقوا بعد ذلك عليها وإذا انتهى وقوعه وجب أن يكون
حجة لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين والشبهة التي يذكرونها هي التي مرت ثم
المسئلة السابعة انقراض العصر غير معتبر عندنا خلافا لبعض الفقهاء والمتكلمين
ومنهم الأستاذ أبو بكر بن فورك رحمه الله لنا قوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا وصفهم
بالخيرية واجتماعهم لا على الصواب يقدح في خيريتهم وأيضا قوله عليه السلام لا تجتمع أمتي على
خطأ ينافي اجتماعهم على الخطأ ولو لحظة واحدة ومما يشكو في المسئلة أما لو اعتبرنا
الانقراض لم ينعقد إجماع لأنه قد حدث من التابعين في زمن الصحابة رضي الله عنهم قوم من أهل
الاجتهاد يجوز لهم مخالفة الصحابة لأن العصر لم ينقرض ثم الكلام في هذا العصر كالكلام
في الأول فوجب أن لا يستقر الإجماع أبدا فإن قلت لا يجوز أن يكون المعتبر انقراض عصر من كان
مجتهدا عند حدوث الحادثة لا من تجدد بعد ذلك قلنا يلزم اعتبار عصر التابعين إذا حدث منهم
مجتهد بعد حدوث الحادثة قلت سلمنا أن حدث من التابعين أحد من أهل الاجتهاد قبل
انقراض عصر من كان مجتهدا عند حدوث الحادثة من الصحابة وكذا في جميع التابعين فلا انقراض
عصر من كان مجتهدا من التابعين وهلم جرا إلى زماننا لأن لا ينعقد الإجماع على ذلك التقدير ثم إنا
نجوز هذا الاحتمال في كل الإجماعات ولا نعلم عدمه فوجب أن لا نعتقد شيئا من الإجماعات
احتج المخالف بأمور أحدها أن عليا كرم الله وجهه سئل عن بيع أمهات الأولاد فقال
كان رأيي ورأي عمر أن لا يبعن ثم رأيت بيعهن فقال له عبيدة السلماني رأيك في الجماعة أحب
إلينا من رأيك وحدك فهذا قول عبيدة على أن الجماعة كان حاصلا مع أن عليا رضي الله عنه خالف
وثانيها أن الصديق رضي الله عنه كان يرى التسوية في القسم ولم يخالفه أحد في زمانه ثم خالفه
عمر بعد ذلك وثالثها أن الناس ما داموا في الحياة يكونون في التفحص والتأمل فلا يستقر
الإجماع ورابعها قوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس ومن هنا يقتضي أن يكونوا شهداء
على أنفسهم أيضا وخامسها أن قول المجمعين لا يزيد على قول النبي عليه السلام فإذا كان موت
النبي عليه السلام شرطا في استقرار الحجة في قوله فلأن يعتبر ذلك في أهل الإجماع والجواب
عن الأول أن قول السلماني رأيك في الجماعة دل على أن المنع من بيعهن كان رأي جماعة ولم يدل

على انه راى كل الامه وانما اراد ان تنحصر بقول عمر تقول علي رضي الله عنهما لانه رجح قول الاكثر
على قول الاقل وعن الثاني انا لا نسلم انعقاد الاجماع على فعل ابي بكر الصديق رضي الله عنه بل
نقل ان عمر رضي الله عنه بارع على حبه وعن الثالث انهم ان ارادوا انه على الاستقرار انه لا يحصل
الاتفاق فهو باطل لان كلامنا في انه لو حصل لكان حجة وان ارادوا به انه يعز حصوله
لا يكون حجة فهو عين النزاع وعن الرابع انه كونهم شهدا على الناس لا ينافي شهادتهم
على انفسهم وعن الخامس انه جمع بين الموضعين من غير دليل **المسئلة الثامنة**
اختلفوا في انا لو جوزنا انعقاد الاجماع عن السكوت فهل يعتبر فيه الانقراض ذهب كثير
ممن لم يعتبر الانقراض في الاجماع القولي الى اعتباره هاهنا لان سكوته يحتمل ان يكون المتفكر
في حكم تلك الحادثة فاذا مات عليه علمنا حصلنا ان سكوته كان رضا وهذا ضعيف لان السكوت
ان دل على الرضا وجب ان يحصل ذلك قبل الموت وان لم يدل عليه لم يحصل ذلك ايضا بالموت
لاحتمال انه مات على ما كان عليه قبل الموت **المسئلة التاسعة** الاجماع المروي
بطريق الاحاد حجة خلافا لاكثر الناس لنا ان ظن وجوب العمل به حاصل فوجب العمل به
دفعا للضرر المظنون ولان الاجماع نوع من الحجة فيجوز التمسك بمظنونه كما يجوز بمعلومه
قياسا على السنة ولانا بينا ان اصل الاجماع فاعرف ظنيه فكيف القول في تفاصيله

القسم الثالث فيما ادخل في الاجماع وليس منه المسئلة الاولى

اذا قال بعض اهل العصر الاول قولا وكان الباقون حاضرين لكنهم سكتوا وما انكروه فمذهب
الشافعي رضي الله عنه وهو الحق انه ليس باجماع ولا حجة وقال الجبائي انه اجماع وحجة بعد
انقراض العصر وقال ابو هاشم ليس باجماع ولكنه حجة وقال ابو علي ابن ابي هريرة ان كان
هذا القول من حاكم لم يكن اجماعا ولا حجة وان لم يكن من حاكم كان اجماعا وحجة لنا ان السكوت
يحتمل وجوها اخر سوى الرضا وهي ثمانية **احدها** ان يكون في باطنه مانع من اظهار القول
وقد يظهر عليه قرائن السخط **وثانيها** ربما راه قولا سائغا لمن ادى اجتهاده اليه وان لم يكن
موافقا عليه **وثالثها** ان يعتقد ان كل مجتهد مصيب فلا يرى الانكار فرضا اصلا
ورابعها ربما اراد الانكار ولكن ينتهز فرصة التمكن منه ولا يرى المبادرة اليه مصلحة
وخامسها انه لو انكر لم يلتفت اليه ولحقه بسبب ذلك كما قال ابن عباس في سكوته
عن القول هيبة وكان والله مهيبا **وسادسها** ربما كان في مهلة النظر **وسابعها** ربما
سكت لظنه ان غيره قام مقامه في ذلك الانكار وان كان قد غلط فيه **وثامنها** ربما راى ذلك
الخطا من الصغاير فلم ينكره واذا احتمل السكوت هذه الجهات كما احتمل الرضا علمنا
انه لا يدل على الرضا لا قطعا ولا ظاهرا وهذا معنى قول الشافعي رضي الله عنه لا ينسب الى
ساكت قول **احتج الجبائي** بان العادة جارية بان الناس اذا تفكروا في مسئلة
زمانا طويلا فاذا اعتقدوا خلاف ما انتشر من القول اظهروه اذا لم يكن هناك تقية وخوف
ولو كان هناك تقية لظهرت واشتهرت فيما بين الناس فلما لم يظهر سبب التقية ولم يظهر

الخلاف علمنا حصول الموافقة **والجواب** ما بينا ان دوام الرضا احتمال اخر **واحتج ابو
هاشم** بان الناس في كل عصر يحتجون بالقول المنتشر في الصحابة اذا لم يعرف له مخالف **والجواب**
ان ذلك ممنوع **واحتج** ابو علي ابن ابي هريرة بان هذا القول ان كان من حاكم لم يدل سكوت الباقين
على الاجماع لان الواحد منا قد يحضر مجالس الحكام فيجدهم يحكمون بخلاف ما يعتقده
ثم لا ينكر عليهم وان كان من غير حاكم كان اجماعا **وهو ضعيف** لان عدم الانكار انما يكون بعد
استقرار المذهب فاما حال الطلب فالخصم لا يمنع جواز السكوت الا عن الرضا سوا
كان من الحاكم او من غيره **المسئلة الثانية** اختلفوا فيما اذا قال بعض الصحابة
قولا ولم يعرف له مخالف والحق ان هذا القول اما ان يكون مما يعم به البلوى او لا يكون فان كان
الاول فلم ينتشر ذلك القول فيهم لا بد وان يكون لهم في تلك المسئلة قول اما موافق او مخالف
ولكنه لم يظهر فيجري ذلك مجرى قول البعض وسكوت الباقين عنه وان كان
الثاني لم يكن اجماعا ولا حجة لاحتمال ذهول البعض عنه وهذا القدر لا يكون للذاهلين
فيه قول فلا يكون الاجماع حاصلا **المسئلة الثالثة** اذا استدل اهل العصر بدليل
او ذكروا تاويلا ثم استدل اهل العصر الثاني بدليل اخر او ذكروا تاويلا اخر فقد اتفقوا
على انه لا يجوز ابطال التاويل القديم لانه لو كان ذلك باطلا لكانوا ذاهلين عن التاويل
الجديد الذي هو الحق لكانوا متطابقين على الخطا وهو غير جايز واما التاويل الجديد فان
لزم من ثبوته القدح في التاويل القديم لم يجز كما اذا اتفقوا على تفسير اللفظ المشترك باحد
معنييه ثم جاء من بعدهم وفسره بمعناه الثاني لم يجز ذلك لانا قد دللنا على ان اللفظ
الواحد لا يجوز استعماله لافادة معنييه جميعا فصحة هذا التاويل الجديد يقتضي فساد
القديم وانه غير جايز او يقال انه تعالى تكلم بتلك اللفظة مرتين وهو باطل لانعقاد
الاجماع على ضده فاما اذا لم يلزم من صحة التاويل الجديد فساد القديم جاز ذكره والدليل
عليه ان الناس يستخرجون في كل عصر ادلة وتاويلات جديدة ولم ينكر عليهم احد فيه
فكان ذلك اجماعا **وللمانع** ان يحتج بامور **احدها** ان الدليل الجديد غير سبيل المؤمنين
فوجب ان لا يكون محظورا لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين **وثانيها** انه قوله تعالى
كنتم خير امة خطابا مشافهة فلا يتناول الا اهل العصر الاول ثم قوله تامرون
بالمعروف يقتضي كونهم امرين بكل معروف فكل ما لم يامروا به ولم يذكروه وجب ان
لا يكون معروفا فكان منكرا **وثالثها** ان الدليل الثاني والتاويل الثاني لو كان صحيحا لما
جاز ذهول الصحابة عنه مع تقدمهم في العلم **والجواب** عن الاول قوله ويتبع غير
سبيل المؤمنين خرج مخرج الذم فيختص بمن اتبع ما نفاه المؤمنون لان ما لم يتكلم فيه
المؤمنون نفيا ولا اثباتا لا يقال فيه انه اتباع لغير سبيل المؤمنين واتصاف الحكم
بفساد ذلك الدليل فما كان سبيلا للمؤمنين فوجب كونه باطلا **وعن الثاني** ان قوله
تنهون عن المنكر يقتضي نهيهم عن كل المنكرات فكل ما لم ينهوا عنه وجب ان لا يكون

منكرا لكنهم ما انهوا النص هذا الدليل الجدلي يوجب ان لا يكون منكرا **وعن الثالث** انه لا استبعاد
في انهم لم ينهوا الا بالدليل الواحد وان النص الواحد مع كونه طالبا الزيادة **المسألة الرابعة**
قال مالك رحمه الله تعالى عليه اجماع اهل المدينة وحدها حجة وقال الباقون ليس بحجة **حجة**
مالك رحمه الله قوله عليه السلام ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد
والخطأ خبث فكان منفيا عنهم **فان قيل** وجد في الخبر ما يقتضي كونه مردودا لان
ظاهره ان كل من خرج عنها فانه من الخبث الذي نفته المدينة وذلك باطل لانه قد خرج
منها الطيبون كعلي وعبد الله بن مسعود وابي موسى وسعد من الصحابة رضي الله عنهم الذين
انتقلوا الى العراق وهم امثالهم الذين نقوا منها كابي هريرة وامثاله سلمنا سلامته
عن هذا الطعن لكنه من اخبار الآحاد فلا يجوز التمسك به في مسألة علمية سلمنا حجيته
لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك مخصوصا على من خرج عنها كراهية المقام بها مع ان المقام بها
بركة عظيمة بسبب جوار الرسول عليه السلام وجوار مسجده مع ما ورد من الثناء الكثير
على المقيمين بها لان الكاره للمقام بها مع هذه الاحوال لابد ان يكون مغمورا في الدين
ومن كان كذلك فهو خبث سلمنا ان المراد كونها نافية للقول الباطل **قوله** لتنفي خبثها
ليس فيه صيغة عموم سلمنا لكن لم لا يجوز تخصيص هذا القول بزمانه ويكون المراد
بالخبث الكفار ثم انه معارض بامور ثلثة **الاول** ان الدليل الدال على كون الاجماع حجة
وارد بلفظ المؤمنين نحو اية المشاقة ولفظ الامة في غيرها وهاتان اللفظتان
غير مخصوصتين ببلدة دون بلدة فوجب اعتبار الكل **الثاني** ان الاماكن لا تؤثر
في كون الاقوال حجة **الثالث** ان القول به يؤدي الى المحال لانه من كان ساكن المدينة كان
قوله حجة واذا خرج منها لا يكون حجة ومن كان قوله حجة في مكان كان حجة في كل مكان
كالرسول عليه السلام **الجواب** قوله يقتضي ان كل من خرج من المدينة فهو خبث **قلنا**
لا نسلم لان الخبر يقتضي ان كل ما كان خبثا فان المدينة تخرجه وهذا لا يقتضي ان كل ما تخرجه
المدينة فهو خبث **قوله** خبر واحد فلا يجوز التمسك به في العلميات **قلنا** لا نسلم ان هذه
المسألة علمية بل لما ثبت بهذا الخبر ظن ان اجماع اهل المدينة حجة والعمل بالظن واجب
وجب العمل به **قوله** من كره المقام بالمدينة **قلنا** تقييد المطلق على خلاف الاصل ولو
جاز ذلك لجاز في قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين وقوله امتي لا تجتمع على خطأ حمله على بعض
الصور ولما كان جواب الجمهور ان تخصيص العام وتقييد المطلق خلاف الاصل فلا يجوز
القول به من غير ضرورة فكذا هاهنا **قوله** ليس في قوله لتنفي خبثها صيغة عموم
قلنا لا نسلم فان الحقيقة لا تنفى الا عند انتفاء جميع افرادها فلولا انتفاء جميع افراد
الخبث عن المدينة والا لما صح القول بانها تنفي الخبث **قوله** لا يجوز تخصيصه بزمانه
قلنا لان التخصيص خلاف الاصل **قوله** الادلة على ان الاجماع حجة غير مخصصة بقوم
دون قوم **قلنا** تلك الادلة لا تقتضي ان اجماع اهل المدينة حجة لكنها لا تبطل ذلك

فاذا انتفاه يدل على نفي الخبث عن اهلها المجرور **قوله** لا تأثير للمكان **قلنا** لا استبعاد في ان
يخص الله تعالى اهل بلدة معينة بالعصمة كما لا استبعاد في ان يخص اهل زمان معين
بالعصمة فانه تعالى خص امتنا بالعصمة من بين سائر الامم بل العقل لا يدل على ذلك وانما الرجوع
فيه الى السمع **قوله** من كان قوله حجة في مكان كان حجة في كل مكان كالرسول عليه السلام **قلنا**
هذا قياس طردي في معارضة النص فكان باطلا فهذا تمام تقرير قول مالك رضي الله عنه
وليس مستبعدا كما اعتقده جمهور اهل الاصول **المسألة الخامسة** اجماع
العترة وحدها ليس بحجة خلافا للزيدية والامامية لنا ان عليا كرم الله وجهه
خالف الصحابة رضي الله عنهم في كثير من المسائل ولم يقل احد ممن خالفه ان قوله حجة
فلا تحل الفتوى **احتجوا** بالاية والخبر والمعنى **اما الاية** فقوله تعالى انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا والخطأ رجس فيجب ان يكونوا مطهرين
عنه **واما الخبر** فقوله عليه السلام اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله
وعترتي **واما المعنى** ان اهل البيت مهبط الوحي والنبي عليه السلام منهم وفيهم فالخطأ
عليهم ابعد **الجواب** عن الاول ان ظاهر الاية في ازواجه عليه السلام لان ما بعدها وما
قبلها خطاب معهن لانه تعالى قال وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الاولى
ولكن هذا معارض بقول الواحد لابنه نعم واطعمني انما اريد ذكر الخبر ومعلوم ان هذا القول
لا يتناول الا ابنه فكذا هاهنا **فان قيل** هذا باطل لوجوه **احدها** انه تعالى لو اراد
نساءه لقال انما يريد الله ليذهب عنكن **وثانيها** ان اهل البيت علي وفاطمة والحسن والحسين
صلوات الله عليهم اجمعين لانه لما نزلت هذه الاية لف الرسول عليه السلام عليهم كساء
وقال هؤلاء اهل بيتي **وثالثها** ان كلمة انما للحصر فهي تدل على انه تعالى ما اراد ان
يزيل الرجس عن احد الا عن اهل البيت وهذا غير جائز لانه تعالى اراد زوال الرجس عن
الكل واذا تعذر حمله على ظاهره وجب حمله على زوال الرجس عنهم لان ذكر السبب
لارادة المسبب جائز وزوال الرجس هو العصمة فاذن هذه الاية تدل على عصمة
اهل البيت وكل من قال ذلك زعم ان المراد به علي وفاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهم
لا غير فلو حملناه على غيرهم كان ذلك خرقا للاجماع **قلت** الجواب عن الاول ان التذكير
لا يمنع من ارادتهن بالخطاب وانما يمنع من القصر عليهن **وعن الثاني** انه معارض
بما روي عن ام سلمة انها قالت قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم الست من اهل البيت
فقال بلى ان شاء الله ولان لفظ اهل البيت حقيقة فيهن فكان تخصيصه ببعض الناس
خلاف الاصل **وعن الثالث** لا نسلم دلالة الاية على زوال كل رجس لان المفرد المعرف
لا يفيد العموم **والجواب** عن التمسك بالخبر انه من باب الآحاد وعند الامامية لا يجوز
العمل به فضلا عن العلم **فان قيل** بل هو صحيح قطعا لان الامة اتفقت على نقله بعضهم
للاستدلال به على ان اجماع العترة حجة وبعضهم للاستدلال به على فضيلتهم **قلنا**

٦

فنقول هذا لا يفيد القطع بأنه حجة سلمنا أنه حجة لكنه يقتضي وجوب التمسك بالكتاب
والعترة وذلك مسلم ثم لم قلتم إن قول العترة وحده حجة **والجواب** عن التمسك بالمعنى
أنه باطل بزوجاته عليه السلام فإنهن شاهدن أكثر أحواله مع أن قولهن ليس بحجة
المسألة السادسة إجماع الأئمة الأربعة وحدهم ليس بحجة وحكى أبو بكر
الرازي أن أبا حازم القاضي كان يقول إجماع الخلفاء الأربعة حجة ولأجل هذا لم **يعتد**
بخلاف زيد بن ثابت في توريث ذوي الأرحام وحكم برد أموال حصلت في بيت مال
المعتضد إلى ذوي الأرحام فقبل المعتضد فتياه وأنفذ قضاءه وكتب إلى الآفاق
ومن الناس من جعل إجماع الشيخين رضي الله عنهما حجة **واحتج** أبو حازم بقوله
عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ
احتج الباقون بقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر ولما لم يكن
الاقتداء بهما حال اختلافهما وجب الاقتداء بهما حال اتفاقهما **والجواب** أنه معارض
بقوله عليه السلام أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم مع أن قول كل واحد من الصحابة
ليس بحجة **المسألة السابعة** إجماع الصحابة مع مخالفة من أدركهم من التابعين
ليس بحجة خلافا لبعضهم لنا لو كان قول التابعي باطلا لما جاز رجوع الصحابة إليه
لكنهم قد رجعوا إليه عن ابن عمر أنه سئل عن فريضة فقال سلوا سعيد بن جبير فإنه
أعلم بها وعن أنس أنه ربما سئل عن شيء فقال سلوا مولانا الحسن فإنه سمع وسمعنا
وحفظ ونسينا وسئل ابن عباس عن النذر بذبح الولد فأشار إلى مسروق ثم أتاه
السائل بجوابه فتابعه عليه وفي أمثال هذه الروايات كثرة **واحتج** المخالف
بالآية والخبر والأثر **أما الآية** فقوله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت
الشجرة ولن يكونوا راضيا عنهم إلا إذا كان غير مقدمين على شيء من المحظورات
ومتى كان كذلك كان قولهم حجة **وأما الخبر** فقوله عليه السلام لو أنفق غيرهم ملء الأرض
ذهبا ما بلغ مد أحدهم وذلك يدل على أن التابعي إذا خالف فالحق ليس مع التابعي
بل معهم **وأما الأثر** فهو أن عائشة رضي الله عنها أنكرت على أبي سلمة بن عبد الرحمن
خلافه على ابن عباس رضي الله عنهما في عدة المتوفى عنها زوجها وهي حامل وقالت
فروج يصيح مع الديكة **والجواب** عن الأول أن الآية مختصة بأهل بيعة الرضوان
وبالاتفاق لا اختصاص لهم بالإجماع **وعن الخبر** أنه يلزم منه أن الصحابي الواحد إذا
خالف قول التابعي أن يقطع بأن الحق قول الصحابي **وعن الأثر** أن إنكارها على
أبي سلمة لعله كان لأنه خالف بعد الإجماع أو في مسألة قطعية أو لأنه خالف قبل أن
كان أهلا للاجتهاد أو لأنه أساء الأدب في المناظرة ولأن قول أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها
ليس بحجة **المسألة الثامنة** اختلفوا في انعقاد الإجماع مع مخالفة المخطئين
من أهل القبلة في مسائل الأصول فإن لم نكفرهم اعتبرنا قولهم لأنهم إذا كانوا

من المؤمنين ومن الأمة كان قول من عداهم قول بعض المؤمنين فلا يكون حجة وإن كفرناهم
لم ينعقد الإجماع بدونهم ولكن لا يجوز التمسك بإجماعنا على كفرهم في تلك المسائل لأنه إنما
يثبت خروجهم عن الإجماع بعد ثبوت تكفيرهم في تلك المسائل فلو أثبتنا كفرهم فيها
بإجماعنا وحده لزم الدور **واعلم** أن قول العصاة من أهل القبلة معتبر في الإجماع
لأن مذهبنا أن المعصية لا تزيل اسم الإيمان فيكون قول من عداهم قول بعض المؤمنين
فلا يكون حجة **المسألة التاسعة** الإجماع لا يتم مع مخالفة الواحد والاثنين خلافا لأبي
الحسين الخياط من المعتزلة ومحمد بن جرير الطبري وأبي بكر الرازي **لنا** أن جميع الصحابة
أجمعوا على ترك قتال مانعي الزكاة وخالفهم فيه أبو بكر وحده رضي الله عنه ولم يقل أحد
إن خلافه غير معتد به بل لما ناظروه رجعوا إلى قوله ولأن ابن عباس وابن مسعود
خالفا الصحابة في مسائل الفرائض وخلافهما باق الآن **احتج** المخالف بأمور **أحدها**
أن لفظ المؤمنين والأمة يتناول جميعهم مع خروج الواحد والاثنين منهم كما يقال البقرة
إنها سوداء وإن كان فيها شعرات بيض وكما يقال للزنجي أسود مع بياض حدقته
وأسنانه **وثانيها** قوله عليه السلام عليكم بالسواد الأعظم وقوله عليه السلام
الشيطان مع الواحد وهذا يقتضي أن الواحد المنفرد بقوله مخطئ **وثالثها** أن
الإجماع حجة على المخالف فلو لم يكن في العصر مخالف لم يتحقق هذا المعنى **ورابعها** أن
الصحابة أنكرت على ابن عباس خلافه للباقين في الصرف **وخامسها** أن المسلمين
اعتمدوا في خلافة أبي بكر رضي الله عنه على الإجماع مع مخالفة سعد وعلي بن أبي طالب
رضي الله عنهما **وسادسها** أن في رواية الأخبار يحصل الترجيح بكثرة العدد فكذا
في أقوال المجتهدين **وسابعها** أن اتفاق الجمع العظيم على الكذب ممتنع عادة
واتفاق الجمع القليل على ذلك غير ممتنع وإذا اتفقت الأمة على الحكم الواحد
إلا الواحد منهم أو الاثنان كان ذلك الجمع العظيم قد أخبروا عن أنفسهم كونهم
مؤمنين وذلك لا يحتمل الكذب وأما الواحد والاثنان لما أخبروا عن أنفسهم كونهم
مؤمنين فذلك يحتمل الكذب وإذا كان كذلك كان الظاهر أن الحق عليه سوى الواحد
والاثنين فهو سبيل المؤمنين قطعا فوجب أن يكون حجة **وثامنها** لو اعتبرنا مخالفة
الواحد والاثنين لم ينعقد الإجماع قطعا لأنه لا يمكننا أن ندعي في شيء من الإجماعات
أنه ليس هنا واحد وإنما يخالف فيه **والجواب** عن الأول أن ألفاظ العموم
لا تتناول الأكثر على سبيل الحقيقة في اللغة لأنه يجوز أن يقال لما عدا الواحد من الأمة
إنهم ليسوا كل الأمة ويصح استثناؤه عنهم **وعن الثاني** أن السواد الأعظم كل
الأمة لأن من عدا الكل فالكل أعظم منه ولولا ما ذكرناه لدخل تحت النفي من الأمة
إذا زادوا على النصف الآخر بواحد وأما قوله عليه السلام الشيطان مع الواحد
فذاك لا يقتضي أن يكون كل واحد إلا لم يكن قول الرسول عليه السلام وحده حجة **وعن الثالث**

انه حجة على المخالف الذي يوجد بعد ذلك ولو كان الامر كما ذكرتم لوجب في كل الاجماع
ان يكون بعد مخالفة الرشاد وعن الرابع ان الصحابة رضي الله عنهم ما انكروا على ابن عباس
لا لاجماع بل لمخالفة خبر ابي سعيد وعن الخامس ان الامامية لا يعتبرون في اعتقادها
حصول الاجماع بل العصمة كما بيناه وعن السادس لم قلتم ان المخالف في الاجماع
كالمخالف في الرواية ولو كان كذلك لحصل الاجماع بقول الواحد والاثنين كالرواية وعن
السابع انا وان عرفنا في ذلك الجمع كونهم مؤمنين لكنا لا ندري انهم كل المؤمنين
فلا جرم لم يجب ان نحكم بقولهم وعن الثامن انا لا نتمسك بالاجماع حيث يمكننا العلم بذلك
كما في زمان الصحابة رضي الله عنهم اجمعين المسألة العاشرة الاجماع اذا لم يحصل
فيه قول من كان من اهل الاجتهاد وان لم يكن مشهورا به لم يكن حجة لان قول من عداه
قول بعض المؤمنين فلا يندرج تحت ادلة الاجماع القسم الرابع فيما يصدر
عنه الاجماع المسألة الاولى لا يجوز حصول الاجماع الا عن دلالة او امارة
وقال قوم يجوز صدوره عن التبخيت لنا ان القول في الدين بغير دلالة وامارة خطأ
فلو اتفقوا عليه لكانوا مجتمعين على الخطأ وذلك يقدح في الاجماع احتج المخالف
بامرين احدهما انه لو لم ينعقد الاجماع الا عن دليل لكان ذلك الدليل هو الحجة ولا يبقى
في الاجماع فائدة الثاني ان الاجماع لا عن الدلالة والامارة قد وقع كاجماعهم على
بيع المراضاة واجرة الحمام والجواب عن الاول ان ذلك يقتضي ان لا يصدر الاجماع
عن دلالة ولا عن امارة البتة وانتم لا تقولون به ولان فائدة الاجماع انه يكشف عن
وجود دليل في المسألة من غير حاجة الى معرفة ذلك الدليل والبحث عن كيفية دلالته
على المدلول وعن الثاني ان الصور التي ذكرتموها فاسكم ان تقولوا لم يتفقوا فيها دليل
ولا امارة ولا يمكنكم القطع بانهما ما كانا موجودين ولعلهما كانا موجودين لكنهم
تركوا نقلهما للاستغناء بالاجماع عنهما المسألة الثانية القايلون بانه
لا ينعقد الاجماع الا عن طريق اتفقوا على جواز وقوعه عن الدلالة والحق عندنا جواز
وقوعه ايضا عن الامارة وقال ابن جرير الطبري ذلك غير ممكن ومنهم من سلم الامكان
ومنع من الوقوع ومنهم من قال الامارة ان كانت جلية جاز والا فلا لنا ان ذلك قد وقع
روي ان عمر رضي الله عنه شاور الصحابة في حد الشارب وقال علي رضي الله عنه
انه اذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفتري ثمانون وقال عبد الرحمن بن عوف
هذا حد وادنى الحد ثمانون فان قيل لعلهم اجمعوا على بلوغ الحد ثمانين لنص
استغنوا بالاجماع عن نقله قلنا هذا باطل لانهم نصوا على فزعهم الى الاجتهاد
في هذه المسألة وايضا امامة ابي بكر رضي الله عنه بالقياس على تقديم النبي عليه السلام
اياه في الصلوة ثم اجمعوا عليها واحتج المخالف بامور احدها ان الامة على كثرتها
واختلاف دواعيها لا يجوز ان يجمعها الامارة مع خفائها كما لا يجوز اتفاقهم

في الساعة الواحدة على اكل الزبيب الاسود والتكلم باللفظة الواحدة وهذا
بخلاف اجماعهم على مقتضى الدليل والشبهة لان الدلالة لقوتها والشبهة لحرص
محرر الدلالة عند من صار اليها وخلاف اجتماع الخلق العظيم في الاعياد لان الدواعي
اليه ظاهرة وثانيها ان من الامة من يعتقد بطلان الحكم بالامارة وذلك يصرفه عن الحكم
بها وثالثها ان ذلك يفضي الى اجتماع احكام متنافية لان الحكم الصادر عن الاجتهاد
لا يفسق مخالفه ويجوز مخالفته ولا يقطع عليه ولا على تعلقه بالامارة والحكم المجمع
عليه بالعكس في هذه الامور فلو صدر اجماع عن اجتهاد لاجتمع النقيضان فيه
والجواب عن الاول انه منقوض باتفاق اصحاب الشافعي وابي حنيفة رضي الله عنهما
وعن الثاني ان الخلاف في جعل القياس حجة حادث ولانه يجوز ان يشتبه الامارة بالدلالة
فيثبت الحكم بالامارة على اعتقاد انه اثبته بالدلالة ولانه ينتقض بالعموم وخبر
الواحد فانه يجوز صدور الاجماع عنهما مع وقوع الخلاف فيهما وعن الثالث
ان تلك الاحكام المرتبة على الاجتهاد مشروطة بان لا يصير المسألة اجماعية
فاذا صارت اجماعية فقد زال الشرط فتزول تلك الاحكام المسألة الثالثة
قال ابو عبد الله البصري الاجماع الموافق لمقتضى خبر يدل على ان ذلك الاجماع
لاجل ذلك الخبر والحق انه غير واجب لان قيام الدليل الكثير على المدلول الواحد
جائز فلعلهم اثبتوا مقتضى الخبر بدليل آخر سواه القسم الخامس في المجمعين
قبل الخوض في المسائل لا بد من مقدمة وهي ان الخطأ جائز عقلا على هذه الامة
لجوازه على سائر الامم لكن الادلة السمعية منعت منه وهي واردة بلفظين
احدهما لفظة المؤمنين في آية المشاقة والآخر لفظة الامة في سائر الآيات
والخبر فاما لفظ المؤمنين فعندنا وفي باب العموم انه للاستغراق واما لفظة
الامة فانها تتناول كافة الامة فعلى هذا يجب ان يكون المعتبر قول كل المؤمنين وقول
كل الامة فان خرج البعض فلا بد من دليل منفصل وان اكتفينا بالبعض لم يمكنا اثباته
بهذه الادلة بل لا بد من دليل آخر الا ان هذه الادلة كما لا تقتضي ذلك الحكم في البعض
لا تمنع من ثبوته في البعض لان ما يدل على ثبوت حكم في الكل لا يمنع من ثبوته في البعض
ولا يلزم من انتفاء دليل معين انتفاء المدلول المسألة الاولى لا عبرة في الاجماع
باتفاق الامة من وقت الرسول عليه السلام الى يوم القيامة لان الذي دل على الاجماع
دل على وجوب الاستدلال به وذلك لا يتحقق الا ان يكون قبل يوم القيامة وهو
محال على التقدير الذي قالوه لجواز ان يحصل بعد ذلك قوم آخرون او بعده وهو
باطل لانه لا حاجة في ذلك الوقت الى الاستدلال المسألة الثانية لا عبرة في الاجماع
بقول الخارجين عن الملة لان آية المشاقة دالة على وجوب اتباع المؤمنين
وسائر الادلة دالة على وجوب اتباع الامة والمفهوم من الامة في عرف شرعنا

الذين قبلوا دين محمد عليه السلام **المسئلة الثالثة** لا عبرة بقول العوام خلافا للقاضي
ابو بكر لنا وجوه **احدها** ان العالم اذا افتى لا دخالفه العامي فلا شك ان قول العامي
حكم في الدين لا لدلالة ولا امارة فيكون خطا فلو كان قول العالم ايضا خطا لكانت الامة
باسرها مخطئة في مسئلة واحدة وان كان ذلك الخطا من جهتين لكنه غير جائز **وثانيها**
ان العصمة من الخطا لا تتصور الا ممن يتصور في حقه الاصابة والعامي لا يتصور في
حقه ذلك لان القول في الدين بغير طريق غير صواب **وثالثها** ان خواص الصحابة وعوا
مهم رضي الله عنهم اجمعوا على انه لا عبرة بقول العوام في هذا الباب **ورابعها** العامي
ليس من اهل الاجتهاد فلا عبرة بقوله كالصبي والمجنون **والجواب** ايجاب متابعة الكل
لا يقتضي ان لا تجب الا متابعة الكل والادلة التي ذكرناها تقتضي وجوب متابعة العلما
فوجب القول به **المسئلة الرابعة** المعتبر في الاجماع في كل فن اهل الاجتهاد في ذلك
الفن وان لم يكونوا من اهل الاجتهاد في غيره فلا عبرة بالاجماع في مسائل الكلام
بالمتكلمين وفي مسائل الفقه بالمتمكنين من الاجتهاد في مسائل الفقه فلا عبرة
بالمتكلم في الفقه ولا بالفقيه في الكلام بل من تمكن من الاجتهاد في الفرائض دون المناسك
يعتبر وفاقه وخلافه في الفرائض دون المناسك ولا عبرة ايضا بالفقيه الحافظ للاحكام
والمذاهب اذا لم يكن متمكنا من الاجتهاد والدليل على كل هذه المسائل انهم هو لا كالعوام
فيما لا يتمكنون فيه من الاجتهاد فلا يكون بقولهم عبرة والاصولي المتمكن من الاجتهاد اذا
لم يكن حافظا للاحكام والحق ان خلافه معتبر خلافا للقوم والدليل عليه انه متمكن من الاجتهاد
الذي هو الطريق الى التمييز بين الحق والباطل فوجب ان يكون قوله معتبرا على غيره
المسئلة الخامسة لا يعتبر في المجمعين بلوغهم الى حد التواتر لان الايات والاخبار
دالة على عصمة الامة والمؤمنين فلو بلغوا والعياذ بالله الى الشخص الواحد كان قوله حجة
لتلك الادلة فكان قوله حجة اما من اثبت الاجماع بالعقل من حيث ان اتفاقهم يكشف عن
وجود الدليل يعتبر عنده بلوغهم حد التواتر لكنه باطل عندنا على ما مر **المسئلة**
السادسة اجماع غير الصحابة حجة خلافا لاهل الظاهر لنا ان التابعين اذا اجمعوا
كان قولهم سبيلا للمؤمنين فيجب اتباعه **فان قيل** الاية انما دلت على وجوب اتباع سبيل
المؤمنين الذين كانوا حاضرين عند نزول الاية لانهم كانوا هم المؤمنين اما الذين سيوجدون بعد
ذلك لا يصدق عليهم في ذلك الوقت انهم مؤمنون **قلنا** فهذا يقتضي انه لو مات من اولئك
الحاضرين واحد ان لا ينعقد الاجماع لكن كثيرا منهم مات قبل وفاة الرسول عليه السلام او ان
انقطع بذلك لكن لا يمكننا القطع ببقائهم بعد وفاته فيكون الشك فيه شكا في انعقاد
الاجماع **احتج المخالف** بامور **احدها** ان ادلة الاجماع لا تتناول الا الصحابة فلا يجوز
القطع بان اجماع غيرهم حجة بيان الاول ان قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا
وقوله تعالى كنتم خير امة لا شك انه خطاب مواجهة فلا يتناول الا الحاضرين واما قوله تعالى

ويتبع غير سبيل المؤمنين فكذلك لان من سيوجد بعد ذلك لا يصدق عليه في الحال اسم المؤمنين
فلانه لا يتناول الا من كان موجودا حال نزولها وكذا القول في قوله عليه السلام امتي لا تجتمع على
خطا واذا ثبت ان هذه الادلة لا تتناول الا الصحابة وثبت انه لا طريق لنا الى اثبات الاجماع
الا هذه الادلة وجب ان لا يكون اجماع غير الصحابة حجة **وثانيها** ان اهل العصر الثاني
لو اجمعوا لكان اجماعهم اما ان يكون لقياس او لنص والاول باطل لان القياس ليس بحجة عند
البعض فلا يجوز ان يكون طريقا الى صدور الاجماع من الكل وبطل الثاني وهو انهم انما اجمعوا
من جهة النص والنص اما وصل اليهم من الصحابة وكان اجماع الصحابة على ذلك الحكم لاجل
ذلك النص اولى فلما لم يوجد اجماعهم علمنا عدم ذلك النص **وثالثها** انه لا يبقى للاجماع مع
اتفاق الخلق العظيم باتفاق الكل لا يحصل الا عند مشاهدة الكل ومع العلم بانه ليس هناك احد سواهم
وذلك لا يتاتى الا في الجمع كان في زمان الصحابة رضي الله عنهم اما في سائر الازمنة مع كثرة المسلمين
وتفرقهم في مشارق الارض ومغاربها فيستحيل معرفة اتفاقهم على شي من الاشياء **ورابعها**
ان الصحابة اجمعوا على ان كل مسئلة لا تكون مجمعا عليها فانه يجوز الاجتهاد فيها فالمسئلة
التي لا تكون مجمعا عليها من الصحابة تكون محلا للاجتهاد باجماع الصحابة فلو اجمع التابعون
عليها لخرجت عن ان تكون محلا للاجتهاد وذلك يفضي الى مناقضة الاجماعين **وخامسها**
ان الصحابة اذا اختلفت على قولين ثم اجمع التابعون على احدهما لا يصير القول الثاني مهجورا
كما تقدمت هذه المسئلة واذا كان كذلك فقول المسئلة التي اجمع عليها التابعون يحتمل
ان يكون لواحد من الصحابة فيها قول مخالف لقول التابعين ثم ان ذلك القول لم ينقل الينا
ومع هذا الاحتمال لا يثبت الاجماع **فان قيل** لو صح هذا الباب لزم ان لا يبقى شي من النصوص
دليلا على شي من الاحكام لاحتمال طريان النسخ والتخصيص **قلنا** الفرق ان حصول اجماع
التابعين مشروط بان لا يكون لاحد من الصحابة قول مخالف لقولهم فالشك فيه شك في شرط
تحقق الاجماع فيكون ذلك شكا في حدوث الاجماع والاصل بقاؤه على العدم واما في مسئلة
الالزام فاللفظ ظاهر في العموم والشك انما وقع في طريان المزيل والاصل عدم
طريانه فظهر الفرق **والجواب** عن الاول ان الادلة ذكرتموه تقتضي انه لما مات واحد من اولئك
الحاضرين ان لا يبقى اجماع الباقين حجة وذلك يفضي الى سقوط العمل بالاجماع وهم لا يقولون به
وعن الثاني انه يحتمل ان تلك الواقعة ما وقعت في زمان الصحابة فلم يتكلموا فيها فكيف لا يستدلون
عليها انها وقعت في زمان التابعين فتكلموا على الادلة فوجدوا النص فيها فعلمه الصحابة
دليلا عليه **وعن الثالث** ان حاصل ما ذكرتموه راجع الى تعذر حصول الاجماع في غير
زمان الصحابة وهذا لا نزاع فيه وانما النزاع في انه لو حصل لكان حجة **وعن الرابع** ما مر
الجواب عنه غير مرة **وعن الخامس** انه يلزمكم ان لا يكون اجماع الصحابة حجة لاحتمال ان
يكون للصحابي الذي مات قبل وفاة الرسول عليه السلام له فيه قول **القسم السادس**
فيما عليه ينعقد الاجماع **المسئلة الاولى** كل ما لا يتوقف العلم بكون الاجماع حجة

على العلم انكر اثباته بالاجماع وعلى هذا لا يمكن اثبات الصانع وكونه تعالى عالما قادرا عالما بكل
المعلومات واثبات النبوة بالاجماع واما حدوث العالم فيمكن اثباته به لانه يمكننا اثبات
الصانع بحدوث الاعراض ثم نعرف صحة النبوة ثم نعرف به الاجماع ثم نعرف به حدوث الاجسام
وايضا يمكن التمسك به في ان الله تعالى واحد لانا قبل العلم بكونه واحدا علمنا ان ثم حجة الاجماع
المسالة الثانية اختلفوا في ان الاجماع في الاراء والحروب هل هو حجة فمنهم من انكر
ومنهم من قال هو حجة بعد استقرار الراي واما قبله فلا والحق انه حجة مطلقا لان ادلة
الاجماع غير مختصة ببعض الصور **المسالة الثالثة** هل يجوز ان ينقسم الامة الى
قسمين واحد القسمين مخطيون في مسالة والقسم الاخر في المسالة الاخرى
مثل اجماع شطر الامة على ان القاتل لا يرث والعبد يرث واجماع الشطر الاخر على ان
العبد لا يرث والقاتل يرث والاكثرون على انه لا يجوز لان خطاهم في المسالتين
لا يخرجهم عن ان يكونوا اتفقوا على الخطا وهو منفي عنهم ومنهم من جوزه لان الخطا
ممتنع على كل الامة لا على بعض الامة والمخطي في كل واحد من المسالتين بعض الامة هم
المسالة الرابعة لا يجوز اتفاق الامة على الكفر وحكي عن قوم انه يجوز ان يرتد
الامة لنا انها اذا فعلت ذلك لم يكونوا مومنين ولا سبيلهم سبيل المومنين واذا
كذبت بالرسول خرجت عن ان يكونوا امة اجابته **وجه القول الاول** ان الله تعالى
اوجب علينا اتباع سبيل المومنين واتباع سبيلهم مشروط بوجود سبيلهم ثم ما
لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب هذا اذا حملنا لفظ المومنين على الايمان بالقلب
واما اذا حملناه على التصديق باللسان فظاهر وضعف الاية دالة على ان المصدقين
في الظاهر لا يجوز اجتماعهم على الخطا وذلك يمنعنا من اجتماعهم على الكفر **المسالة**
الخامسة يجوز اشتراك الامة في عدم العلم بما لم يكلفوا به لان عدم العلم بذلك الشيء
اذا كان صوابا لم يلزم من اجتماعهم عليه محذور **وللمخالف** ان يقول لو اجتمعوا على عدم
العلم بذلك الشيء لكان عدم العلم به سبيلا لهم فكان يجب اتباعهم فيه حتى يحرم
تحصيل العلم به

الكفر

القسم الرابع في حكم الاجماع المسالة الاولى
جاحد الحكم المجمع عليه لا يكفر خلافا لبعض الفقهاء لنا ان ادلة اصل الاجماع
ليست مفيدة للعلم فما يتفرع عليها اولى ان لا يفيد العلم بل غايته الظن ومنكر المظنون
ليس بكافر بالاجماع وايضا فبتقدير ان يكون كون اصل الاجماع حجة معلوما لا مظنونا
لكن العلم به غير داخل في ماهية الاسلام والا لكان من الواجب على الرسول عليه السلام
ان لا يحكم باسلام احد حتى يعرفه ان الاجماع حجة ولما لم يفعل ذلك بل لم يذكر هذه المسالة
من يحاول عمره علمنا ان العلم به ليس داخلا في ماهية الاسلام واذا لم يكن العلم
باصل الاجماع معتبرا في الاسلام وجب ان لا يكون العلم بتفاريعه داخلا فيه **المسالة**
الثانية الاجماع الصادر عن الاجتهاد حجة خلافا لما ظهر صاحب المختصر

لانهم لما اجمعوا على ذلك الحكم صار سبيلا لهم فوجب اتباعه للاية **فان قلت**
ومن سبيلهم اتباعه بالاجتهاد وجواز القول بخلافه اذا لاح اجتهاد اخر **قلت** من سبيلهم
اثباته بطريق كيف كان فاما بعينه فقد اجمعوا على انه غير معتبر **وعن الثاني** ان جواز
القول بخلافه حاصل لا مطلقا بل بشرط ان لا يحصل الاتفاق **المسالة الثالثة** اختلفوا
في انه هل يجوز انعقاد اجماع بعد اجماع على خلافه فذهب ابو عبد الله البصري الى
جوازه لانه لا امتناع في اجماع الامة على قول بشرط ان لا يطرا عليه اجماع اخر ونحن
اهل الاجماع لما اتفقوا على ان كل ما اجمعوا عليه فهو واجب العمل به في كل الاعصار
فلا جرم امتنع وقوع هذا الجائز وذهب الاكثرون الى انه غير جائز لانه يكون احدهما
خطا لا محالة واجماعهم على الخطا غير جائز والقول الاول عندنا اولى **المسالة**
الرابعة اذا اجمعوا على شي وعارضه قول الرسول عليه السلام فاما ان يعلم ان مقصود النبي
عليه السلام بكلامه ما هو ظاهره ومقصود اهل الاجماع بكلامهم ما هو ظاهره او يعلم
احدهما دون الثاني او لا يعلم واحد منهما والاول غير جائز لامتناع تناقض الادلة وان
كان الثاني فترجحنا ما علم ظهوره وان كان الثالث فان كان احدهما اخص من الاخر
خصصنا الاعم بالاخص تقليلا للتعطيل بقدر الامكان وان لم يكن كذلك تعارضا
لانا نقطع بان النبي عليه السلام والامة ارادا احدهما بكلامه غير ظاهره لكنا لا نعلم
ايهما كذلك فلا جرم تساقطا والله اعلم تم كتاب الاجماع بعون الله وحسن عونه

الكلام في الاخبار وهو مرتب على مقدمة وقسمين اما المقدمة

ففيها مسايل **المسالة الاولى** لفظ الخبر حقيقة في القول المخصوص وقد يستعمل
في غير القول **كقوله** تخبرني العينان ما القلب كاتم **وقول المعري** نبي من الغربان
ليس على شرع يخبرنا ان الشعوب الصدوع **هم** لكنه مجاز فيه لانه يوصف غيره بانه
مخبر لم يسبق الى فهم السامع الا القول **المسالة الثانية** ذكروا في حده
امورا ثلثة **احدها** انه الذي يدخله الصدق او الكذب **وثانيها** انه الذي يحتمل
التصديق او التكذيب **وثالثها** ما ذكره ابو الحسين وهو انه كلام يفيد بنفسه
اضافة امر من الامور الى امر من الامور نفيا او اثباتا قال واحترزنا بقولنا بنفسه
عن الامر فانه يفيد وجوب الفعل لكن لا بنفسه فان ماهية الامر استدعاء الفعل
والصيغة لا تفيد الا هذا القدر ثم انها تفيد كون الفعل واجبا تبعا لذلك وكذا القول
في دلالة النهي على قبح الفعل فاما قولنا هذا الفعل واجب او قبيح فانه يفيد بصريحه
تعلق الوجوب والقبح بالفعل **واعلم** ان هذه التعريفات ردية **اما الاول** فلان
الصدق والكذب نوعان تحت جنس الخبر والجنس جزء من ماهية النوع واعرف منها
فاذن لا يمكن تعريف الصدق والكذب الا بالخبر فلو عرفنا الخبر بهما لزم الدور **واعترضوا**
عليه من وجوه ثلثة [illegible] ان كلمة او للترديد وهو ينافي التعريف ولا يمكن اسقاطها

هاهنا لان الخبر الواحد لا يكون صدقا وكذبا معا **وثانيها** ان كلام الله لا يدخله الكذب
فكان خارجا عن هذا التعريف **وثالثها** ان من قال محمد ومسيلمة صادقان فهذا خبر
مع انه ليس بصدق ولا كذب وعن الاحتجاج **عن الاول** بان المعرف لماهية الخبر امر واحد
وهو امكان تطرق احد هذين الوصفين اليه وذلك لا تردد فيه **وعن الثاني** ان المعتبر
امكان تطرق احد هذين الوصفين اليه وخبر الله تعالى كذلك لا تصدق **وعن الثالث**
ان قوله محمد ومسيلمة صادقان وان كان في اللفظ خبرا واحدا لكنه في الحقيقة خبران
لانه يفيد اضافة الصدق الى محمد عليه السلام ومسيلمة واحد الخبرين صادق والثاني كاذب
سلمنا انه خبر واحد لكنه كاذب لانه يقتضي اضافة الصدق اليهما معا وليس الامر كذلك
فكان كذبا لا محالة **واما التعريف الثاني** فالاعتراض عليه ان التصديق والتكذيب
عبارة عن الاخبار عن كون الخبر صدقا او كذبا فقولنا الخبر ما يدخله التصديق والتكذيب
جار مجرى قولنا الخبر هو الذي يجوز الاخبار عنه بانه صدق او كذب فيكون هذا
تعريفا للخبر بالخبر وبالصدق والكذب والاول تعريف الشيء بنفسه والثاني تعريف الشيء
بما لا يعرف الا به **واما الثالث** فالاعتراض عليه من وجوه ثلثه **احدها** ان وجود
الشيء عند المحققين عين ذاته فاذا قلنا السواد موجود فهذا خبر مع انه لا يفيد
اضافة شيء الى شيء اخر **فان قيل** السؤال انما يلزم لو قال اضافة امر الى امر اخر وانه
لم يقل ذلك بل قال اضافة امر الى امر وهذا اعم من قولنا اضافة امر الى امر اخر
وايضا فقولنا السواد موجود معناه ان المسمى بلفظ السواد مسمى بلفظ الموجود
قلت الجواب عن الاول ان الاضافة مشعرة بالتغاير ولو لم يكن كذلك لكن معنى الدخل
اللفظ المفرد في الحد **وعن الثاني** انه موضع الالزام ليس هو الاخبار عن التسمية بل
عن وجوده وحصوله في نفسه ومعلوم انه من عرف ماهية الثلث امكنه ان
يشك انه هل هو موجود ام لا فموضع الالزام هاهنا لا هناك **وثانيها** انا اذا قلنا
الحيوان الناطق يمشي فقولنا الحيوان الناطق يقتضي نسبة الناطق الى الحيوان
مع انه ليس بخبر لان الفرق بين النعت وبين الخبر معلوم بالضرورة **فان قيل** ازيل
في الحد قيد اخر فنقول انه الذي يقتضي نسبة امر الى امر بحيث يتم معه الكلام
والنعت ليس كذلك **قلت** ان عنيت بكون الكلام تاما افادته مفهومه فذاك
حاصل في النعت مع المنعوت لان قولنا الحيوان الناطق يفيد معناه بتمامه وان
عنيت به افادته تمام الخبر فحينئذ لا يعقل الا بعد عقل الخبر فلو عرفت به الخبر لزم الدور
وان عنيت به معنى ثالثا فاذكروه **وثالثها** ان قولنا نفعا واثباتا يقتضي الدور لان
النفي هو الاخبار عن عدم الشيء والاثبات هو الاخبار عن وجوده فتعريف الخبر
بهما دور واذا بطلت هذه التعريفات فالحق عندنا ان تصورها **هيبة الخبر غني**
عن الحد والرسم والدليل **الاول** ان كل احد يعلم بالضرورة معنى قولنا انا موجود

اما لسنا بعموم احالته الواحد لا يكون موجودا ومعدوما ومطلق الخبر جزء من الخبر
الخاص والعلم بالكل موقوف على العلم بالجزء فلو كان تصوره ماهية مطلق الخبر موقوفا
على الاكتساب لكان تصور الخبر الخاص اولى ان يكون كذلك وكان يجب ان لا يكون فهم هذه
الاخبار ضروريا لما لم يكن كذلك علمنا صحة ما ذكرناه **الثاني** ان كل احد يعلم بالضرورة
الموضع الذي يحسن فيه الخبر ويميزه عن الموضع الذي يحسن فيه الامر ولولا ان هذه الحقائق
متصورة تصورا بديهيا والا لم يكن الامر كذلك **فان قلت** الخبر نوع من انواع الالفاظ وانواع
الالفاظ ليست تصورا بديهيا فكيف قلت ان ماهية الخبر متصورة تصورا بديهيا
قلت حكم الذهن بين امرين بان احدهما الاخر او ليس هو الاخر معقول واحد لا يختلف
باختلاف الازمنة والامكنة وكل احد يدرك من نفسه ويجد المعرفة به وبين
ساير احواله النفسانية من المه ولذته وطلبه واذا ثبت ذلك فنقول ان كان المراد
من الخبر هو الحكم الذهني فلا شك ان تصوره في الجملة بديهي مركوز في فطرة العقل
وان كان المراد منه اللفظة الدالة على هذه الماهية فلا اشكال غير وارد ايضا
لان مطلق اللفظ الدال على المعنى البديهي التصور يكون ايضا بديهي التصور
المسلة الثالثة قيل لا يعتبر في الخبر الارادة لان هذه الصيغة قد تحصل ولا تكون
خبرا اما لصدورها عن الساهي والحاكي ولان المراد منها الامر مجازا كما في قوله تعالى
والجروح قصاص واذا كانت الصيغة صالحة للدلالة على الخبرية وعلى غيرها
فصرفها الى احد الامرين دون الاخر لا لمرجح وهو الارادة او الداعي في الكلام
في هذا الاصل قد تقدم في اول باب الامر وايضا فالمعنى لكون الصيغة خبرا الا
ان المتلفظ بها تلفظ بها وكان مقصوده تعريف الغير ثبوت المخبر به للمخبر عنه
او سلبه عنه وزعم ابو علي وابو هاشم ان الصيغة حال كونها خبرا صفة معللة
بتلك الارادة وابطاله قد مضى في اول باب الامر **المسلة الرابعة** اذا قال
القائل العالم حادث فمدلوله هذا الكلام حكمه بثبوت الحدوث للعالم لا نفس
ثبوت الحدوث للعالم اذ لو كان مدلوله نفس ثبوت الحدوث للعالم لكان حيث
ما وجد قولنا العالم محدث كان العالم محدثا لا محالة فوجب ان لا يكون الكذب خبرا
ولما بطل ذلك علمنا ان مدلول هذه الصيغ هو الحكم بالنسبة لا نفس النسبة بقي
هاهنا البحث عن ماهية الحكم بانه لا يجوز ان يكون المراد منه الاعتقاد لان الانسان
قد يخبر عما لا يعتقده البتة فان من لا يعتقد ان زيدا في الدار يمكنه ان يخبر والحالة
هذه ان يقول زيد في الدار ولا يجوز ان يكون المراد منه الارادة لان الاخبار قد يكون
عن الواجب والممتنع مع ان الارادة يمتنع تعلقها به فثبت انه لا بد ان يكون الحكم الذهني
امرا مغايرا لجنس الاعتقادات والمقصود ذلك وهو كلام النفس الذي لا يقول به
احد الا اصحابنا رضي الله عنهم **المسلة الخامسة** اتفق الاكثرون على ان الخبر

لا بد وان يكون اما صادقا او كاذبا خلافا للجاحظ والحق ان المسئلة لفظية لانا نعلم بالبديهة
ان كل خبر فاما ان يكون مطابقا للمخبر عنه او لا يكون فان اريد بالصدق الخبر المطابق كيف
كان وبالكذب الخبر الغير المطابق كيف كان وجب القطع بانه لا واسطة بين الصدق والكذب
وان اريد بالصدق ما يكون مطابقا مع ان المخبر يكون عالما بكونه مطابقا وبالكذب الذي
لا يكون مطابقا مع ان المخبر يكون عالما بانه غير مطابق كان هناك قسم ثالث بالضرورة
وهو الخبر الذي لا يعلم قائله انه مطابق ام لا فثبت ان المسئلة لفظية **فقول الجاحظ**
احتج على قوله بالنص والمعقول **اما النص** فقوله تعالى حكاية عن الكفار
افترى على الله كذبا ام به جنة جعلوا اخباره عن نبوة نفسه اما كذبا واما
جنونا مع انهم كانوا يعتقدون انه ليس برسول على التقديرين وهذا يقتضي ان يكون
اخباره عن نبوة نفسه حال جنونه مع انه ليس بنبي لا يكون كذبا لان المجعول في
مقابلة الكذب ليس بكذب **واما المعقول** فمن وجهين **الاول** ان من غلب على ظنه
ان زيدا في الدار فاخبر عن كونه في الدار ثم ظهر انه ما كان فيها لم يقل احد انه كذب
في هذا الخبر **الثاني** ان اكثر العمومات والمطلقات مخصصة ومقيدة فلو كان
الخبر الذي لا يطابق المخبر كذبا لتطرق الكذب الى كلام الشرع **احتج الجمهور**
باتفاق الامة على تكذيب اليهود والنصارى في كفرياتهم مع انا نعلم ان فيهم
من لا يعلم فساد تلك المذاهب ويمكن ان **يجاب عنه** بان ادلة الاسلام لما كانت
جلية قوية كان حالهم شبيها بحال من اخبر عن الشيء مع العلم بفساده [illegible]
واعلم ان الخبر اما ان يقطع بكونه صدقا او بكونه كذبا او لا يقطع بواحد منهما فلا جرم
رتبنا هذا الكتاب على قسمين **القسم الاول** في الخبر المقطوع به وهو اما ان
يكون صدقا او كذبا اما الصدق فطريق هذا القطع اما ان يكون هو التواتر او غيره
ونحن نتكلم اولا في التواتر ثم في سائر الطرق ثم في الطرق التي ظن انها تفيد القطع
وان لم يكن كذلك **الباب الاول في التواتر المسئلة الاولى**
التواتر في اصل اللغة عبارة عن مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما ماخوذ من قوله
تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اي رسولا بعد رسول بفترة بينهما وكذا التواتر في
الخبر ليس المراد به مجيئهم على غير الاتصال **واما في اصطلاح** العلماء فهو خبر اقوام
بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم **المسئلة الثانية** اكثر العقلاء اتفقوا
على ان امثال هذه الاخبار قد تفيد العلم سواء كانت اخبارا عن امور موجودة
في زماننا كالاخبار عن البلدان الغائبة او عن امور ماضية كالاخبار عن وجود
الانبياء عليهم السلام والملوك الذين كانوا في القرون الخالية وحكي عن السمنية
ان خبر التواتر لا يفيد العلم اليقيني البتة بل الحاصل منه الظن الغالب القوي
ومنهم من سلم ان خبر التواتر عن الامور الموجودة في زماننا يفيد العلم لكن الخبر عن

الامور الماضية في القرون الخالية لا يفيد العلم البتة لنا انا نجد انفسنا جازمة ساكنة
بوجود البلاد الغائبة والاشخاص الماضية جزما خاليا عن التردد جاريا مجرى جزمنا
بوجود المشاهدات فيكون المنكر له كالمنكر للمشاهدات فلا يستحق المكالمة
قال الخصم انا لا ننكر وجود الظن الغالب القوي الذي لا يكاد يتميز عند الاكثرين
عن اليقين التام لكن الكلام في انه هل حصل اليقين ام لا والذي يدل على ان الحاصل
ليس بيقين وجهان **الاول** انا اذا عرضنا على عقولنا ان الواحد نصف الاثنين
وعرضنا على عقولنا وجود جالينوس وفلان وفلان عند هذه الاخبار المتواترة
وجدنا الجزم بالاول اقوى من الجزم بالثاني وقيام التفاوت يدل على تطرق احتمال
النقيض الى الاعتقاد الثاني ومع هذا الاحتمال منه كيف كان يخرجه عن كونه يقينا
الثاني ان جزمنا بوجود هذه المخبرات ليس اقوى من جزمنا بان الذي رايناه هذه
الساعة هو الذي رايناه بالامس مع ان هذا الجزم ليس بيقين لانه يجوز ان يوجد
شخص مساو له في الشكل والصفة من كل الوجوه اما لان القادر المختار
خلقه او لان شكلا من التشكلات الفلكية يقتضي وجوده عند منكري القادر
فثبت ان هذا الجزم ليس بيقين بل ظن فكذا الجزم الحاصل عقيب خبر التواتر **والجواب**
لو جوزنا ان يكون هذا الشخص الذي اراه الان غير الذي رايته بالامس لادى ذلك
الى الشك في المشاهدات **قوله** لعل القادر خلق مثله او الشكل الغريب الفلكي
اقتضاه **قلنا** بل هاهنا امر برهاني مانع منه وهو ان الله تعالى لو خلق ذلك لافضى
الى اشتباه الشخص بالشخص وذلك تلبيس وهو على الله محال **قلنا** لا نسلم ان تجويزه
يفضي الى الشك في المشاهدات لان المشاهد هو وجود هذا الذي اراه الان
فاما ان هذا هو الذي رايته بالامس فهو غير مشاهد فلا يلزم من تطرق الشك
الى هذا المعنى تطرقه الى المشاهدات واما البرهان الذي ذكره على امتناع
هذا الاحتمال فلا يدفع الالزام لان هذا الجزم لو كان بناء على ذلك البرهان لكان
الحاصل بذلك البرهان حاصلا عند ذلك الجزم لكن العوام لا يعرفون هذا البرهان
فكان يجب ان لا يحصل لهم ذلك الجزم **والجواب** ان هذا تشكيك في الضروريات فلا يستحق
الجواب كما ان شبه منكري المشاهدات لا تستحق الجواب لمثل هذا السبب
المسئلة الثالثة العلم الحاصل عقيب خبر التواتر ضروري وهو قول الجمهور
خلافا لابي الحسين البصري والكعبي من المعتزلة ولامام الحرمين والغزالي منا واما
الشريف المرتضى من الشيعة فكان متوقفا فيه **لنا** لو كان ذلك العلم نظريا لما حصل
لمن لا يكون من اهل النظر كالصبيان والبله ولما حصل لهم علمنا انه ليس بنظري
اعترض ابو الحسين والمرتضى على هذا الوجه بكلام واحد وهو ان النظر في ذلك
ليس الا ترتيب العلوم باحوال المخبرين وهذا القدر حاصل للعامة وللمراهقين

لانه قد حصل في عقولهم علوم كثيرة وهم يستنتجون من تركيبها علوما اخر سلمنا
ان ما ذكرته يدل على قولكم لكنه معارض بما يبطله من وجوه اوجبه الاول ما ذكره ابو الحسين
وهو ان الاستدلال عبارة عن ترتيب علوم او ظنون ليتوصل به الى علوم او
ظنون وكل اعتقاد يتوقف وجوده على ترتيب اعتقادات اخر فهو استدلالي
والعلم الواقع بالتواتر هذا سبيله لانا لا نعلم وجود ما اخبر به اهل التواتر عنه
الا اذا علمنا انه لا داعي للمخبر الى الكذب ولا لبس في المخبر عنه وانه متى كان كذلك
استحال كون الخبر كذبا واذا بطل كونه كذبا ثبت كونه صدقا فالسامع لخبر
التواتر ما لم يتقرر عنده كل واحد من هذه المقدمات لم يحصل له العلم فكان
ذلك العلم استدلاليا الثاني ان العلم بالخبر المتواتر لو كان ضروريا لكنا مضطرين
اليه بحيث لا يمكننا الانفكاك عنه ولو كان كذلك لعلمنا بالضرورة كوننا عالمين
على سبيل الاضطرار بذلك وكان ينبغي ان نعلم بالضرورة كل عاقل كون هذا العلم
ضروريا كما في سائر العلوم الضرورية ولما لم يكن كذلك علمنا انه ليس بضروري الثالث
دليل البلخي وهو انه لو جاز ان نعلم ما غاب عن الحس بالضرورة لجاز ان نعلم المحسوس
بالاستدلال ولما بطل هذا بطل الاول ايضا والجواب قوله ذلك الاستدلال حاصل
قلنا في كل احد علما ليس ان الله تعالى قد حصل مع ذلك الاستدلال غامض
جدا وهو الجواب بعينه عن المعارضة الاولى والجواب عن الثانية ان يكون العلم
ضروريا كيفية العلم ومن الجائز ان يكون اصل الشيء معلوما وان يكون كيفيته مجهوله
وعن الثالث انه لا يلزم من الجامع **المسئلة الرابعة** استدل ابو الحسين على
ان خبر اهل التواتر صدق بانه لو كان كذبا لكان المخبرون اما ان يكونوا ذكروه
مع علمهم بكونه كذبا او لا مع علمهم بكونه كذبا والقسمان باطلان فبطل كونه كذبا
فتعين كونه صدقا فكان يفيد العلم اما الملازمة فلانه لا يجوز ان يذكره المخبرون مع علمهم
بكونه كذبا لانهم على هذا التقدير اما ان يكونوا قصدوا فعل الكذب لغرض ومرجح
او لا لغرض ومرجح والثاني محال اما اولا فان الفعل لا يحصل بدون المرجح واما ثانيا فلانه يلزم
ترجيح احد الطرفين على الاخر من غير مرجح وهو محال واما بيان بطلان كونه كذبا
جهة قبح ووجه القبح صارفة عن الفعل ومع حصول الصارف القوي عن الفعل
يستحيل حصول الفعل لا الداعي اقوى من ذلك الصارف واما القسم الاول وهو
انهم قصدوا فعل الكذب لغرض فذلك الغرض اما نفس كونه كذبا او شيء اخر
والاول باطل لان كونه كذبا جهة صرف لا جهة دعاء والثاني باطل لان ذلك الغرض
اما ان يكون دينيا او دنيويا وعلى التقديرين اما ان يكون رغبة او رهبة وعلى
التقديرات اما ان يقال كلهم كذبوا لداع واحد من هذه الاقسام او يقال فعله
بعضهم لبعض هذه الدواعي وبعضهم لبعض الاخر وعلى كل التقديرات فاما ان

يحصل لكل الدواعي بالتراسل او لا بالتراسل والاقسام باسرها باطلة اما انه
لا يجوز ان يكون للدين فلان قبح الكذب متفق عليه سواء كان ذلك بالعقل او بالشرع
فكان ذلك صارفا دينيا لا داعيا دينيا واما الرغبة الدنيوية فقد يكون برجاء
عوض على الكذب وقد يكون لاجل ان يسمع غيرهم شيئا غريبا وان كان لا اصل له
والاول باطل لان الكثير من الناس لا يرضى بالعوض الكثير في مقابلة الكذب وان
احتاج اليه وكذا القول في القسم الثاني واما الرهبة فهي لا يكون الا من السلطان لكن
السلطان لا يقدر على ان يجمع الجمع العظيم على الكذب الا ترى ان السلطان لا يمكنه
ذلك في جميع اهل بغداد لانه لا يعلم كل واحد منهم حتى يجعله مضطرا الى ذكر الكذب
لان السلطان كبير اما خوف الناس عن التحدث بكلام مع انهم اخبر الامر يتحدثون به
ويذكرونه حتى يصير مشهورا بينهم ولانا نعلم في كثير من الامور انه لا غرض للسلطان
في ان يخبر عنه بالكذب ولا يجوز ايضا ان يقال الجماعة العظيمة كذبوا بعضهم للرغبة
وبعضهم للرهبة وبعضهم للتدين لان كلامنا في جماعة عظيمة اعظم من جماعات
عظيمة يمتنع تشاورهم واجتماعهم على هذه الدواعي **واما** القسم الثاني وهو انهم
كذبوا مع انهم لم يعلموا كونهم كاذبين فذلك لا يمكن الا اذا اشتبه عليهم الشيء
بغيره والاشتباه في الضروريات باطل وشرط خبر التواتر ان يكون واقعا عما علم
وجوده بالضرورة هذا اذا اخبر المخبرون عن المشاهدة اما اذا توسطا بين من اخبرنا
وبين من شاهد ذلك واسطة واحدة او وسائط فانه لا يحصل العلم بخبرهم الا اذا
علمنا كون الوسائط متصفين بالصفات المعتبرة في اهل التواتر وذلك انما يعلم
بطريقين **الاول** ان اهل التواتر الذين انما هم اخبروا ان اولئك الذين مضوا
كانوا مستجمعين للشرائط المعتبرة في اهل التواتر **الثاني** ان كل ما ظهر بعد خفا
وقوي بعد ضعف فلا بد وان يشتهر فيما بين الناس ويتحدثون بها فلما لم يظهر
شيء من ذلك علمنا ان الامر كان كذلك في كل الازمنة هذا تمام الاستدلال **والاعتراض
عليه** ان يقول لابي الحسين اما ان يكون غرضك من هذا الاستدلال ظن قوي بكون
الخبر صدقا وذلك مسلم او اليقين فلا نسلم ان ما ذكرته يفيد اليقين لان التقسيم
المفيد لليقين يجب ان يكون مترددا بين النفي والاثبات ثم يبين فساد كل قسم سوى
المطلوب بدليل قاطع وهذا الذي ذكره ابو الحسين ليس كذلك فلنبين هذه
الاشياء فقوله لا يجوز ان يقال كذبوا لا لغرض **قوله** الفعل بدون المرجح محال قلنا
هذا لا يتم على مذهبك لانه يقتضي الجبر وانت لا تقول به بيان انه يقتضي الجبر ان
قادرية العبد صالحة للفعل والترك ولا يلزم الجبر فلو لم يترجح احد الطرفين
على الاخر الا لمرجح فذلك المرجح ان كان من فعل العبد عاد الطلب في انه لم فعل مرجح
احد الطرفين دون مرجح الطرف الاخر فان كان ذلك لمرجح اخر من فعله لزم التسلسل

او ينتهي الى مرجح ليس وجله وعند حصول ذلك المرجح الذي ليس من فعله اما ان يكون يتوقف الاثر عليه
واجبا او لا يكون فان كان الاول لزم الجبر وان كان الثاني فهو باطل وسنقرر تحقيقه الا ان نلزم عليكم
وارد اما انه باطل فلانه اذا لم يجب فترتب الاثر عليه جاز حصوله لا يترتب عليه في بعض الاوقات
ذلك الاثر وجاز في وقت اخر ان يترتب اذ لو لم يجز ذلك اصلا لما كان ذلك مرجحا تاما وكلامنا
في المرجح التام واذا كان كذلك فترتب الاثر عليه في احد الوقتين دون الوقت الاخر اما ان يكون
لمزية تخصص ذلك الوقت دون الوقت الثاني واما ان لا يكون كذلك فان كان الاول فقبل حصول
تلك المزية لكن المرجح التام حاصلا لكنا قد فرضناه حاصلا هذا خلف فيما سبق الكلام
الى تلك المزية فيعين انها من فعل الله تعالى وبعد حصولها فانه وجب ترتب الاثر عليها لزم الجبر
وان لم يجب افتقر الى مزية اخرى لا الى نهاية وهو محال واما ان لم يكن يترتب الاثر على
ذلك المرجح في ذلك الوقت لاجل حصول مزية في ذلك الوقت دون سائر الاوقات كانت
نسبة تلك المزية الى زمان ترتب الاثر عليه ولا ترتبه على السوا ولا المرجح ولا المخصص
البتة فيكون اختصاص ذلك الوقت بترتب ذلك الاثر على ذلك المرجح دون الوقت الثاني
يكون ترجيحا لاحد الطرفين الممكن المتساويين على الاخر من غير مرجح وهو محال فقد بان
بهذا انه ما لم يحصل للعبد مرجح من فعل الغير يمتنع ان يكون فاعلا واذا حصل المرجح
وجب ان يكون فاعلا وهذا هو الجبر واما انه سنقرر انه لا يجب ذلك فلا اشكال وارد فلان
عند حصول مرجح الوجود اذا جاز ان لا يوجد كان اللاوجود واقعا لا عن مرجح
اصلا لان عند حصول مرجح الوجود يستحيل حصول مرجح العدم وعند حصول مرجح
الوجود لو حصل اللاوجود لكان حصوله لا عن مرجح واذا جوزت ذلك بطل قولكم
الفعل لا يقع الا عن الداعي فلم لا يجوز في اهل التواتر ان يكذبوا لا لداع **واما قوله** بانما
كونه كذبا جهة صرف لا جهة دعا **قلنا** هذا مبنا على ان الكذب قبيح لكونه كذبا وقد مر الكلام
في ابطاله في اول الكتاب سلمناه لكن عند حصول الصارف انه يوجب الترك لزم الجبر وابطل
لا بقواته وان لم يجب فقد جوزت عند وجود الصارف ان لا يقع العدم وجوزت ان لا يقع
العدم بعينه جوازان يقع الوجود فقد جوزت يمتنع الصارف عن الفعل ان يوجد الفعل
فلم يلزم من كون الكذب جهة صرف امتناع ان يوجد الكذب سلمنا انه لا بد من داع
فلم لا يجوز ان يوجد فيه شهوة متعلقة بالكذب لكونه كذبا ومتى كان كذلك اقدم العاقل
على الكذب لا لغرض اخر سوى كونه كذبا **فان قلت** انه من المحال ان يشتهي العاقل الكذب
لمجرد كونه كذبا سلمنا جوازه لكن في حق الواحد والاثنين فاما في حق الجمع العظيم فمحال
وهذا كما انه جائز على كل واحد منهم وحده ان يأكل في الساعة المعينة من اليوم المعين
طعاما واحدا لكن لا يجوز اتفاق الكل عليه **قلت** الجواب عن الاول انا لا نسلم امتناع ذلك
في الدليل وكيف ونرى جمعا اعتادوا الكذب بحيث لا يصبرون عنه وان كانوا
يعلمون ان ذلك يضرهم عاجلا واجلا واذا كان كذلك علمنا ان دعوى الضرورة باطلة

وعن الثاني نسلم ان استقرا العادة يفيد ظنا قويا بان الخلق لا يتفقون على اكل طعام
معين في وقت معين لكن لا نسلم حصول اليقين التام بذلك وكيف وذلك جائز على كل واحد منهم
وصدوره من واحد منهم لا يمنع صدوره عن الباقي فيكون صدوره عن كلهم كصدوره عن كل واحد
منهم ومع هذه الحجة المقنعة على الجواز كيف يدعى الضرورة في الامتناع سلمنا انه لا بد
من غرض سوى كونه كذبا فلم قلت ان ذلك الغرض اما ان يكون دينيا او دنيويا ورغبة او رهبة
وما الدليل القاطع على الحصر سلمناه فلم لا يجوز ان يكون دينيا **قوله** حرمة الكذب متفق عليها
قلنا مطلقا لا ثم ان كثيرا من الناس يعتقدون ان الكذب المفضي الى حصول مصلحة في الدين
او الدنيا جائز بل واجب ولذلك ترى جماعة من الزهاد وضعوا اشيا كثيرة من الاحاديث
في فضائل الاوقات وزعموا ان غرضهم منه حمل الناس على العبادات واذا كان كذلك
فلعلهم اتفقوا على الكذب لما انهم اعتقدوا فيه حصول مصلحة دينية وان كان
الامر بخلاف ما تخيلوه سلمنا انه لا غرض ديني فلم لا يجوز ان يكون لرغبة دنيوية **قوله**
الرغبة اما اخذ المال او استماع الغير وكلاهما منتفيان **قلنا** ان الدليل على الحصر فاين الدليل
القاطع على فساد هذين القسمين **قوله** الجماعات العظيمة لا تشترك في الرغبة
في الكذب لاجل احد هذين الغرضين **قلنا** ان ادعيت الظن الغالب القوي فلا نزاع
وان ادعيت الجزم المانع من النقيض فما الدليل عليه فانه اذا جاز ذلك في العشرة والمائة
ولم يكن ثبوت هذا الحكم للبعض مانعا من ثبوته للباقي فلم لا يمتنع كون الكل كذلك
والذي يؤكده انا لو قدرنا ان اهل بلد علموا ان اهل سائر البلاد لو عرفوا ما في بلدهم
من الوبا العام لتركوا الذهاب الى بلدهم ولو تركوا ذلك لاختلت المعيشة في تلك
البلدة وقدرنا ان اهل تلك البلدة علموا ذلك جاز في مثل هذه الصورة ان يطبقوا
على الكذب وان كانوا كثيرين جدا فثبت بهذا امكان اتفاق الخلق العظيم على الكذب
لاجل الرغبة سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يكون للرهبة **قوله** السلطان لا يمكنه اسكات الكل
ان ادعيت الظن القوي فمسلم وان ادعيت اليقين فما الدليل عليه فانه اذا جاز اسكات
الالف والالفين رهبة فلم لا يجوز اسكات الكل اما الضابط فما يجوز وما لا يجوز
فان قلت نجد العلم الضروري بذلك من غير دليل **قلت** هذا الاعتقاد ليس اقوى من
الاعتقاد الحاصل بوجود محمد وموسى عليهما السلام ثم لا يدعون الضرورة في ذلك حتى
يتخلصوا عن امثال هذه الكلمات الضعيفة سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يقال انهم كذبوا
لدواع مختلفة بعضهم للرغبة وبعضهم للرهبة وبعضهم بالاتفاق سبيل بعضهم بالمشافهة
قوله الكلام في جماعة عظيمة اخبرها جماعات عظيمة **قلنا** اما ان يكون من شرط
اهل التواتر ان يكونوا اخبارهم بالغير الى حد التواتر او ليس من شرطهم ذلك والاول
باطل والا لزم ان يكون كل واحد من ابعاض يكون الابعاض كذلك ولزم التسلسل والثاني حق
وحينئذ يعود الكلام فما اذا كان الامر كذلك وحينئذ بطل ما ذكروه سلمنا انهم ما كذبوا

عمدا ثم لا يجوز ان يقال كذبوا سهوا لان الامر اشتبه عليهم والاشتباه حاصل
في المحسوسات بدليل العقل والنقل اما العقل فمن وجهين الاول ان الله تعالى
قادر على ان يخلق شخصا اخر مثل زيد في شكله وخطيطه وهذا القدر لا ينفي الاعتماد
على التواتر لجواز ان يكونوا اخبروا او مثل زيد فظنوه زيدا وربما يؤكد ذلك ان الاجسام
المعدنية والنباتية قد يتشابه بحيث يعسر تمييز بعضها عن بعض وكذا الحيوانات
لا سيما البرية الجبلية وقد يبلغ مشابهة بعضها بعضا الى حيث يعسر التمييز واذا
كان كذلك فلم لا يجوز مثله في الناس غايته انه نادر لكن الندرة لا تمنع الاحتمال فان قيل
ان حكمة الله تعالى تمنعه من خلق شخص مثل زيد لما فيه من التلبيس قلنا قد سبق جوابه
الثاني وهو ان غلط الناظر امر مشهور فان الانسان قد يرى المتحرك ساكنا وبالعكس
وذلك يقتضي حصول الغلط في الحسيات اما النقل فمن وجوه الاول ان المسيح
عليه السلام شبه بالغير فان قيل هذا لا يلزم من وجوه احدها ان ذلك كان في زمان
عيسى عليه السلام وخرق العادة جائز في زمان الانبياء عليهم السلام دون سائر الازمنة
وثانيها ان المصلوب تغير خلقته وشكله فيكون الاشتباه اكثر واما المباشرون
فكانوا قليلين يجوز عليهم الكذب عمدا وثالثها انهم نظروا اليه من بعيد وذلك
مظنة الاشتباه قلنا الجواب عن الاول انه لو جاز ذلك في زمان الانبياء عليهم السلام
جاز مثله في سائر المواضع وحينئذ لا يمكننا القطع بان الذي اوجب الصلوات
الخمس هو المصطفى عليه السلام لجواز ان يكون ذلك شخصا اخر شبه به وايضا لم لا يجوز
انخراق العادة في هذا الزمان لكرامات الاولياء فان منعوها قلنا هذا لا يستقيم
على قول ابي الحسين فانه لا يمنعها ولان تقدير امتناعها فليس ذلك الامتناع معلوما
الا بالبرهان فمن لم يعلم ذلك البرهان يكون التجويز قائما والعلم بصحة خبر المتواتر
موقوف على فساد هذا الاحتمال فوجب ان لا يحصل العلم بخبر المتواتر لمن لا يعرف الدليل
امتناع الكرامات وعن الثاني ان التغير انما يكون بعد الصلب والموت اما حال
الصلب فلا وعندكم ان الاشتباه حصل حال الصلب لانهم لو ميزوا ذلك الشخص
من المسيح عليه السلام لما صلبوا ذلك الشخص وعن الثالث ان الذين باشروا
الصلب كانوا فريقين منهم ناظرين اليه ولان النصارى يروون بالتواتر انه بقي على
الصلب وقبل الموت مدة طويلة بحيث راه الجمع العظيم في بياض النهار وذلك يبطل
قولكم الوجه الثاني روي ان جبريل عليه السلام جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
في صورة دحية الكلبي وان الملائكة يوم بدر تشكلوا باشكال الادميين الوجه
الثالث ان الانسان قد يتشبح له عند الخوف الشديد والغضب الشديد اشياء
لا وجود لها في الخارج وكل ذلك مما يؤكد احتمال الاشتباه سلمنا صحة دليلكم في
التواتر عن الامور الموجودة فلم قلت ان خبر التواتر عن الامور الماضية في القرون

الخالية قد وجدت فيه الشرائط في كل الطبقات الماضية قوله في الوجه الاول اهل
التواتر في زماننا اخبرونا بان اولئك الذين مضوا كانوا موصوفين بصفات اهل التواتر
قلنا هذا بعينه ضعيف لان الذين اخبرونا ما اخبرنا كل واحد منهم بان الذين اخبروه
كانوا بصفة اهل التواتر وان الذين اخبروا كل واحد ممن اخبر كانوا كذلك الى الذين
يمكن ادعاؤه عليهم انهم سمعوا هذا الخبر من اناس كثيرين واما ان يدعى عليهم ما ذكرتموه
فبهت لان الفقهاء والنحاة لا يتصورون هذه الدعاوى على وجهها فضلا عن العوام
فضلا عن ان يقال انهم علموا ذلك بالضرورة قوله لو كان حادثا لظهر زمان حدوثه
قلنا لا نسلم ان كل مقالة ظهرت بعد الخفاء فلابد وان يشتهر فيما بين الخلق حدوث ظهورها
ووقت ظهورها لجواز ان يضع الرجل الواحد مقالة ثم انه يذكرها لجماعة قليلين وكل
واحد من اولئك يذكر ذلك الخبر لجماعة اخرين من غير ان يسندوه الى القائل الاول
الى ان يشتهر ذلك الخبر جدا مع ان واحدا منهم لا يعرف حدوث تلك المقالة ولا زمان حدوثها
وهذا الطريق يحدث الاراجيف فيما بين الناس وبالجملة فعليهم اقامة الدلالة على
فساد هذا الاحتمال الذي يفيد القطع بصحة ما ذكرنا ان الوقائع الكبار التي
وقعت لعظماء الملوك الذين كانوا قبل الاسلام بل كيفية وقائع نوح وادريس
وموسى وعيسى عليهم السلام لم ينقل شيء منها الينا نقل الاحاد فضلا عن التواتر
مع كونها من الامور العظام وعلمنا ان وصول الاخبار الينا غير واجب فان قيل
ذاك لتطاول عهدها او لعدم الداعي الى نقلها قلنا فلابد من ضبط طول المدة وقصرها
وايضا فيلزم ان لا يكون خبر التواتر بوجود نوح وابراهيم عليهما السلام وجمشيد
وافريدون مفيدا للعلم لانه لا يعرف ما استوى الطرفين والواسطة في نقل
الرواة وذلك لا نثبت الا انه لو كان ذلك موضوعا لاشتهر الواضع وزمان الوضع
فاذا لم يجب ذلك عند تطاول المدة لم يفد ذلك الخبر العلم سلمنا ان ما ذكرتم يدل على
ان خبر التواتر يفيد العلم لكن معنا ما يبطله وبيانه من وجوه الاول لو افاد
خبر التواتر العلم لافاد اما علما ضروريا او نظريا والقسمان باطلان فالقول بالافادة
باطل انما قلنا انه لا يفيد علما ضروريا لان العلم الضروري هو الذي لا يلزم من وقوع الشك
في عدمه من القضايا ما يوقعه فيه وهاهنا يلزم من وقوع الشك في خبر هذه القضية وقوعه
فيها لانا لو جوزنا ان يكذبوا لا لغرض او لغرض من رغبة او رهبة او لوقوع الالتباس
مع استحضار الشك في هذه المجوزات لا يمكن الجزم بان الامر كما اخبروا عنه واذا
كان كذلك لم يكن هذا العلم ضروريا ولا جائز ان يكون نظريا لان النظر في الدليل لا ياتي
من الصبيان والمجانين فكان يجب ان لا يحصل لهم العلم لكن الاعتقاد الذي في هذا الباب
للعقلاء لا يزيد في القوة على قوة اعتقاد الصبيان والبله واذا لم يكن اعتقادهم
علما فكذا اعتقاد العقلاء الثاني ان كون التواتر مفيدا للعلم يتوقف على علم نظري

اللبس الحس على ما مر بيانه لكن اللبس متطرق اليه على ما مر فوجب ان لا يفيد العلم
الثالث لو حصل العلم عقيب التواتر لحصل اما مع الجواز او مع الوجوب فان حصل
مع جواز ان لا يحصل امتنع القطع بحصوله فلا يمكن القطع بان التواتر يفيد العلم لا محاله
بل يجوز حصول العلم عقيب التواتر مجرى حصوله عند سماع صرير الباب ونعيق
الغراب وان حصل مع الوجوب فالمستلزم اما قول كل واحد او قول المجموع والاول
باطل اما اولا فلانا نعلم بالضروره ان القول الواحد لا يفيد العلم واما ثانيا فلان قول
كل واحد اذا كان مستقلا بالاستلزام فان وجدت الاقوال دفعه لزم ان يجتمع على
الاثر الواحد موثرات مستقله بالتاثير وهو محال وان وجدت على التعاقب فاذا
حصل الاثر بالسابق استغنى بحصوله لذاته الاثر نفسه باللاحق لامتناع ايجاد
الموجود واستغنى ايضا حصول مثله باللاحق لاستحاله الجمع بين المثلين فيلزم
ان يبقى اللاحق خاليا عن التاثير فيكون العله العقليه منفكه عن المعلول وهو محال
ولا جائز ان يكون المؤثر قول المجموع اما اولا فلان قول كل واحد ان بقي عند الاجتماع كما
كان عند الانفراد ولم يحدث عند الاجتماع امر زايدا البته فكما لم يكن الاستلزام
حاصلا عند الانفراد وجب ان لا يحصل عند الاجتماع وان حدث امر ما اما بالزوال
او الحدوث فان كان المقتضي لذلك الحدوث قول كل واحد عاد المحذور المذكور وان كان
المجموع عاد التقسيم المذكور فان كان لحدوث امر اخر لزم التسلسل واما ثانيا
فهو ان المستلزم فيه نفس الاستلزام فيه امر عدمي لكانت المستلزم فيه
امرا ثبوتيا فان كان الموصوف به هو المجموع لزم حلول الصفه الواحده في الاشيا
الكثيره وهو محال واما ثالثا فلان التواتر في الاكثر انما يكون بورود الخبر
عقيب الخبر واذا كان كذلك كان عند حصول كل واحد منها يكون الباقي معدوما
فلا يكون للمجموع وجود في زمان اصلا فيستحيل ان يكون المؤثر هو المجموع لان الشي
ما لم يوجد في نفسه لا يقتضي وجود غيره واما رابعا وهو الكلام المشهور في هذه
المسله قول كل واحد لما لم يكن موثرا وجب ان يكون قول الكل غير موثر كما ان كل واحد
من الزنج لما لم يكن ابيض استحال كون الكل ابيض الوجه الرابع انه يستحيل ان يكون
خبر التواتر مستلزما للعلم لان المستلزم اما احاد الحروف وهو باطل او المجموع
وهو محال لان المجموع لا وجود له وما لا وجود له استحال ان يستلزم شيئا اخر فان قلت
الموجب هو الحرف الاخير بشرط وجود سائر الحروف قبله او بشرط مسبوقيته بالحروف
الاخير بسائر الحروف قلت الشرط لا بد من حصوله حال حصول المشروط والحروف
السابقه غير موجوده حال حصول الحرف الاخير وعن الثاني ان مسبوقيه الشي
بغيره لا يكون صفه والا كانت صفه حادثه فتكون مسبوقيتها بالغير صفه اخرى
ولزم التسلسل واذا كانت المسبوقيه امرا عدميا استحال ان يكون جزءا للعله

ولا شرطها اما الذين سلموا ان خبر التواتر عن الامور الموجوده يفيد العلم لكن منعوا
من كون التواتر عن الامور الماضيه مفيدا للعلم فقد احتجوا بان التواتر عن
الامور الماضيه وقع عن امور باطله فوجب ان لا يكون حجه بيان الاول ان اليهود
والنصارى والمجوس والمانويه على كثره كل واحد منهم وتفرقهم في الشرق
والغرب يخبرون عن امور هي باطله قطعا عند المسلمين وذلك يقتضي القدح في التواتر
فان قيل شرط التواتر استوا الطرفين والواسطه وهو غير حاصل في هذه الفرق
لان اليهود قل عددهم في زمان بخت نصر والنصارى كانوا قليلين في الابتدا وكذا
القول في المجوس والمانويه قلت سلمتم حيث علمتم انه لا بد من استوا الطرفين
والواسطه لكن الطريق اليه اما العقل او النقل او ما يتركب منهما والعقل
المحض لا يكفي واما النقل فاما من الواحد او من الجمع وقول الواحد انما يفيد
لو كان معصوما وهو مفقود في زماننا واما الجمع فهو ان يقال اهل التواتر في
زمان ما على كثرتهم يخبرون انهم ابدا كانوا كذلك لكن كما ان اهل الاسلام يدعون
ذلك فهذه الفرق الاخر تدعي ذلك فليس تصديق احدهما وتكذيب الاخر اولى من العكس
واما المركب منهما فهو ان يقال لو كان خبرنا موضوعا لعرفنا ان الامر كذلك
وقد عرفت ضعف هذه الطريقه ثم ان جميع الفرق يحكون تواترا عنهم مثل هذه الطريقه
وليس قبول احد القولين باولى من الاخر واما الذي يقال بان بخت نصر قتل
اليهود حتى لم يبق منهم عدد اهل التواتر قلنا هذا محال لان الامه العظيمه
المتفرقه الى الشرق والغرب يستحيل قتلهم الى هذا الحد واما النصارى فلو لم
يكونوا بالغين في اول الامر الى حد التواتر لم يكن شرعه حجه الى زمان ظهور محمد عليه السلام
لكنه باطل باتفاق المسلمين وههنا وجوه اخر من المعارضات مذكوره في كتاب
النهايه بهذا القدر من الاعتراض واعلم ان معظم هذه الاسوله والمعارضات لا شك
ان فسادها اظهر من صحتها لكن ذلك انما يكفي في ادعا الظن القوي لا في ادعا اليقين
التام وكان من عادتنا الاطناب في هذه الاسوله ان الذي عليه ابو الحسين من
ان الاستدلال بخبر الواحد على صدق المخبر امر سهل مبين هو في عقول البله
والصبيان ليس بصواب بل لما فيه من باب المناظره دق الكلام ولا يتم المقصود
الا بالجواب القاطع عن كل هذه الاشكالات وذلك لو امكن فانما يمكن بعد تدقيقات
عظيمه ومن البين لكل عاقل ان علمه بوجود مكه ومحمد عليه السلام اظهر من علمه بصحه
هذه الدلاله وابطال ما ينفيها من الاقسام سوى القسم المطلوب وبناء الواضح
على الخفي غير جائز فظهر ان الحق ما ذهبنا اليه من ان هذا العلم ضروري وحينئذ
لا يحتاج الى الخوض في الجواب عن هذه الاسوله لان التشكيك في الضروريات لا يستحق
الجواب المسئله الخامسه في شرط التواتر اعلم ان هذه الاخبار التي تفيد العلم

مخبرها باضطرار الحجة علينا فيما هو العلم ولا حاجة بنا الى اعتبار حال المخبرين بل يجب
ان يعتبر السامع حال نفسه فاذا حصل له العلم بخبر تلك الاخبار صار محجوجا بها
والا فالحجة عنه زايلة ثم انه يعلم وقوع العلم بخبر خبر هو ثم ان يبحث عن احوال المخبرين
فيقول لو لم يكونوا على هذه الصفة لما وقع العلم بخبرهم **واعلم** ان هاهنا امورا
معتبرة في كون التواتر مفيدا للعلم وامورا ظن انها معتبرة مع انها في الحقيقة غير معتبرة
اما القسم الاول فنقول ان تلك الامور اما ان تكون راجعة الى السامعين او الى المخبرين
اما الامور الراجعة الى السامعين فامران **احدهما** ان لا يكون السامع عالما بما
اخبر به اضطرارا لان تحصيل الحاصل محال وتحصيل مثل الحاصل ايضا محال وتحصيل
التقوية ايضا محال لان العلم الضروري يستحيل ان يصير اقوى مما كان فثبت انه اذا كان
العلم حاصلا امتنع السعي للاثبات لا تحصيلا ولا تقوية لم يكن للاخبار عنه
فايدة في العلم **الثاني** قال الشريف المرتضى يجب ان لا يكون السامع قد سبق
بشبهة او تقليد الى اعتقاد نفي موجب الخبر وهذا الشرط انما اعتبره الشريف لان
عنده الخبر عن النص على امامة علي رضي الله عنه متواتر ثم لم يحصل به العلم لبعض
السامعين فقال ذلك لانهم اعتقدوا نفي النص لشبهة **واحتج** عليه بان حصول
العلم عقيب خبر التواتر اذا كان بالعادة جاز ان يختلف ذلك باختلاف الاحوال
فيحصل للسامع اذا لم يكن قد اعتقد نقيض ذلك الحكم قبل ذلك ولا يحصل له اذا اعتقد
ذلك **فان قلت** يلزمكم عليه ان يجوز ان يصدق من اخبركم بانه لم يعلم وجود البلدان
الكبار والحوادث العظام بالاخبار المتواترة لاجل شبهة اعتقدها في نفي تلك الاشياء
قلت انه لا داعي يدعو العقلاء الى سبق اعتقاد نفي هذه الامور ولا شبهة في
نفي تلك الاشياء اصلا اما ما يرجع الى المخبرين فامران **الاول** ان يكونوا مضطرين
الى ما اخبروا عنه لان غير الضروري يجوز دخول الالتباس فيه فلا جرم لا يحصل العلم به
ولذلك فان المسلمين يخبرون اليهود بنبوة محمد عليه السلام ولا يحصل لهم العلم بها **الثاني**
العدد وفيه مسايل **المسيلة الاولى** قال القاضي ابو بكر اعلم ان قول الاربعة
لا يفيد العلم اصلا وانوقف في قول الخمسة **واحتج** عليه بانه لو وقع العلم بخبر اربعة
صادقين لحصل بخبر كل اربعة صادقين وهذا باطل فكذا ما قبله بيان الملازمة انه لو
وقع العلم بخبر الاربعة ولا يقع بقول مثلهم مع تساوي احوال القايلين والسامعين
في جميع الشروط لم يمتنع ان يخبرنا قافلة الحاج بوجود مكة ويعرفها كثير منهم
باعيانهم ويخبرونا بوجود المدينة فلا نعرفها ولما لم يجز ذلك صح قولنا واما قولنا
ان العلم لا يحصل بخبر كل اربعة لانه لو وقع العلم بخبر كل اربعة اذا كانوا صادقين
لكان يجب اذا شهد اربعة انهم شاهدوا فلانا على الزنا ان يستغني القاضي عن
التزكية لانهم ان كانوا صادقين وجب ان يحصل له العلم بقولهم وحينئذ يستغني

عن التزكية وان لم يحصل العلم بقولهم قطع بكونهم كاذبين قطعا وحينئذ يستغني ايضا
عن التزكية ولما لم يكن كذلك بل اجمعوا على وجوب اقامة الحد وان لم يقطع القاضي
بالصدق فيهم علمنا ان العلم لا يحصل بخبر الاربعة **فان قيل** الملازمة ممنوعة **قوله**
لو وقع العلم بخبر اربعة صادقين ولا يقع بخبر اربعة صادقين اخرين لزم كذا وكذا
قلنا لم قلتم يلزم ذلك بيانه ان العلم بخبر الاخبار من فعل الله تعالى عندكم فاذا
كان كذلك جاز لله تعالى ان يخلق ذلك العلم عند خبر اربعة ولا يخلقه عند خبر اربعة
اخرى ولا تجري العادة في ذلك على طريقة واحدة وان كانت العادة في اخبار
الجماعات العظيمة جارية على طريقة واحدة كما ان التكرار على البيت الواحد
الزمرة سبب الحفظ في العادة المطردة واما تكراره مرتين او ثلثا فقد يكون
سببا للحفظ وقد لا يكون والعادة فيه مختلفة سلمنا انه يلزم من اطراد العادة
في شي اطرادها في مثله فلم قلت انه يلزم من حصول العلم عند رواية اربعة حصوله
عند شهادة اربعة بيانه ان الشهادة وان كانت خبرا في المعنى لكن لفظ الشهادة
مخالف للفظ الخبر الذي ليس بشهادة فلم لا يجوز ان يجري الله تعالى عادته بفعل العلم
الضروري عند الخبر الذي ليس فيه لفظ الشهادة ولا يفعله عند لفظ الشهادة
وان كان الكل خبرا سلمنا ان التفاوت بين لفظ الشهادة وبين لفظ الخبر
الذي ليس بشهادة غير معتبر فلم لا يجوز ان يقال لما كان من شرط الشهادة ان يجتمع
المخبرون عند الشهادة وذلك الاجتماع يوهم الاتفاق على الكذب فلا جرم
لم يفد العلم بخلاف الرواية سلمنا ان ما ذكرتموه يوجب الجزم بان قول الاربعة لا يفيد
العلم لكنه يوجب الجزم بان قول الخمسة لا يفيد العلم ايضا لان قول الخمسة لو امكن
ان يفيد فاذا شهدوا فان كانوا صادقين وجب ان يفيد العلم الضروري وان
لم يحصل العلم بصدقهم وجب القطع بكذبهم فهذا يقتضي ان يكون الخمسة كالاربعة
في القطع بانها لا تفيد سلمنا ذلك لكن يلزمكم ان تقطعوا بان عدد اهل القسامة
لا يفيد العلم بعين ما تقدم ذكره في الخمسة **والجواب** اما الاسولة الثلثة الاول
فواردة لا جواب عنها واما المعارضة بقول الخمسة فالجواب انه لا يمتنع ان يقع العلم
بخبر خمسة واذا لم يقع علم صدقهم ولا الخمسة وان اوجب عليه اقامة الحد لجواز
ان يكون اربعة منهم شاهدوا ذلك والخامس ما شاهده فيلزم اقامة الحد بقول اربعة
منهم وان لم يعرفهم باعيانهم وكان الخامس كاذبا فلا جرم وجب علينا البحث
عن احوالهم وهذا بخلاف الاربعة فانه اذا لم يحصل العلم بقولهم وجب ان يكون واحد
منهم كاذبا وبهذا التقدير تسقط الحجة بقولهم ويلزم الحاكم رد قولهم واقامة الحد عليهم
فظهر الفرق **واعلم** ان هذا الجواب يقتضي القطع بكذب واحد من الخمسة او
القطع بان قول الخمسة لا يفيد العلم اصلا او القول بانه لا يلزم من كون قول خمسة مفيدا

للعلم ان يكون قول خمسة مفيد العلم **قوله** بل هو كلهم ان قطعوا بانه لا يقع العلم بخبر اهل
القسامة **قلت** اهل العراق يقولون يحلف خمسون ممن ادعى عليهم كل واحد منهم على انه
ما قتل وما عرف قاتلا او كل واحد منهم يخبر عن غير ما يخبر عنه الاخر وعند الشافعي يحلف
خمسون من المدعي كل واحد منهم بحسب ظنه فيخبر كل واحد منهم غير مخبر الاخر
المسئلة الثانية الحق ان العدد الذي يفيد قولهم العلم غير معلوم فانه لا عدد يفرض
الا ويعتبر ممكن في العقل صدور الكذب عنهم وان الناقص منهم بواحد او الزائد عليهم
بواحد لا يمتنع في جواز الاقدام على الكذب ومنهم من اعتبر فيهم عددا معينا وذكروا
فيه وجوها **احدها** اثنا عشر عدد نقباء موسى عليه السلام **وثانيها** العشرون وهو قول
ابي الهذيل لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين اوجب الجهاد
على العشرين وانما خصهم بالجهاد لانهم اذا اخبروا حصل العلم بصدقهم **وثالثها**
الاربعون لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين نزلت في الاربعين
ورابعها السبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا **وخامسها** ثلثمائة
وبضعة عشر عدد اهل بدر **وسادسها** عدد بيعة الرضوان واعلم ان كل ذلك تقديرات
لا تعلق للمسئلة بها **قال** **قلت** فاذا جعلتم العلم معرفا لكمال العدد تعذر عليكم الاستدلال به
على الخصم **قلت** اما الاستدلال به على حصول الخبر المتواتر المرجع فيه الى الوجدان
كما تقدم بيانه فهذا هو الشرائط المعتبرة في خبر التواتر اذا اخبر المخبرون عن المشاهدة
فاما اذا نقلوا عن قوم اخرين فالواجب حصول هذه الشرائط في كل تلك الطبقات
ويعبر عن ذلك بوجوب استواء الطرفين والواسطة **واما القسم الثاني** وهو الشرائط
التي اعتبرها قوم مع انها غير معتبرة فاربعة **الاول** ان لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد
وهو باطل لان اهل الجامع لو اخبروا عن سقوط المؤذن عن المنارة فيما بين الخلق لكان
اخبارهم مفيدا للعلم **الثاني** ان لا يكونوا على دين واحد وهذا الشرط اعتبره اليهود
وهو باطل لان التهمة لو حصلت لم يحصل العلم سواء كانوا على دين واحد او على اديان مختلفة
وان ارتفعت حصل العلم كيف كانوا **الثالث** ان لا يكونوا من نسب واحد ولا من بلد واحد
والقدح فيه ما تقدم **الرابع** شرط ابن الراوندي وجود المعصوم في المخبرين كيلا يتفقوا
على الكذب وهو باطل لان المفيد حينئذ قول المعصوم لا خبر اهل التواتر **المسئلة الثالثة**
في خبر التواتر من جهة المعنى مثاله ان يروي واحد ان حاتما وهب عشرة من العبيد واخر
انه وهب خمسة من الابل واخر انه وهب عشرين ثوبا ولا يزال يروي كل واحد منهم من هذا
الجنس شيئا فهذه الاخبار تدل على سخاوة حاتم من وجهين **الاول** ان هذه الجزويات مشتركة
في كلي واحد وهو كونه سخيا والراوي للجزوي راو بالمطابقة او للكلي المشترك فيه بالتضمن
فاذا بلغ الواحد التواتر صار ذلك الكلي مرويا بالتواتر **الثاني** ان نقول هؤلاء الرواة
باسرهم ان كذبوا الا لا بد ان يكون الواحد منهم صادقا واذا كان كذلك فقد صدق خبر ذي

واحد من هذه الجزويات المروية ومتى ثبت ذكر ثبت كونه سخيا والوجه الاول اقوى لان
بالمرة الواحدة لا يثبت السخاوة **الباب الثاني في قواعد التواتر**
من الطرق الدالة على كون الخبر صدقا القول في الطرق الصحيحة وهي سبعة **الاول**
الخبر الذي عرف وجود مخبره بالضرورة **الثاني** الخبر الذي عرف وجود مخبره بالاستدلال
الثالث خبر الله تعالى صدق باتفاق ارباب الملل والاديان ولكنهم اختلفوا في الدلالة عليه
بحسب اختلافهم في مسئلة الحسن والقبح في الخلوق واما اصحابنا فعزمانا الغزالي رحمه الله عليه
يدل عليه دليلان اقواها اخبار الرسول صلى الله عليه وسلم عن امتناع الكذب على الله تعالى
والثاني ان كلام الله تعالى قائم بذاته ويستحيل الكذب في كلام النفس على من يستحيل الجهل عليه
اذ الخبر يقوم بالنفس على وفق العلم والجهل على الله تعالى محال **وللقائل** ان يعترض على
الاول بان العلم بصدق الرسول موقوف على دلالة المعجزة على صدقه وذلك انما كان لان
المعجز قائم مقام التصديق بالقول فاذن صدق الرسول مستفاد من تصديق الله تعالى اياه
وذلك انما يدل لو ثبت ان الله تعالى صادق اذ لو جاز الكذب عليه لم يلزم من تصديقه
للنبي عليه السلام كونه صادقا فاذن العلم بصدق الرسول موقوف على العلم بصدق الله تعالى
فلو استفدنا العلم بصدق الله من صدق الرسول لزم الدور **فان قلت** لا نسلم ان دلالة
تصديق الله تعالى الرسول على كونه صادقا موقوف على العلم بكون الله تعالى صادقا لان
قوله للشخص المعين انت رسولي جار مجرى قول الرجل لغيره استخلفتك في هذه الصنعة
وان كانت اخبارا في الاصل لكنها انشاء في المعنى والانشاء لا يتطرق اليه الصدق والكذب
واذا كان كذلك فقول الله تعالى للرجل المعين انه رسولي يدل على رسالته سواء قدر ان
الله تعالى صادق او لم يقدر وعلى هذا يسقط الدور **قلت** هب ان قوله في حق الرسول
المعين انه رسولي انشاء غير محتمل للصدق والكذب لكن الانشاء ما يؤثره في الاحكام
الوضعية لا في الامور الحقيقية واذا كان كذلك لم يلزم من قول الله تعالى له انت رسولي
ان يكون الرسول صادقا في كلها هو لان كون ذلك الرجل صادقا امر حقيقي في الامور
الحقيقية لا يحصل بحال الجعل الشرعي فاذن لا طريق الى معرفة كون الرسول صادقا
فيما يخبر عنه الا من قبل كون الله تعالى صادقا وحينئذ يلزم الدور وعلى الثاني ان البحث
في اصول الفقه غير متعلق بالكلام القائم بذات الله تعالى الذي ليس بحرف ولا صوت بل عن
الكلام المسموع الذي هو الاصوات المقطعة واذا كان كذلك لم يلزم من كون الكلام
القائم بذاته صدقا ان يكون هذا المسموع صدقا فعلمنا ان هذه الحجة مغالطة وايضا فان
قلت ان الكلام القائم بذاته صدق **قوله** لانه تعالى ليس جاهلا ومن لا يكون جاهلا
استحال ان يخبر بالكلام النفساني خبرا كذبا **قلنا** هذه القضية غير بديهية فلا بد من البرهان
اما المعتزلة فقد اعتمدوا ان هذا البحث ظاهر على قواعدهم فقالوا الكذب قبيح
والله تعالى لا يفعل القبيح **اما الاعتراض** انه فرع البحث عن ان الله تعالى لا يصح عليه الكذب

يجب ان يكون مسبوقا بالبحث عن ماهية الكذب لان التصديق مسبوق بالتصور فنقول اما
ان يكون المراد من الكذب الكلام الذي لا يكون مطابقا للمخبر عنه في الظاهر سوا كان بحيث
لو انضم اليه زيادة او نقصان او تغيير يصح واما ان يكون المراد منه الكلام الذي لا يكون مطابقا
للمخبر عنه في الظاهر ولا يمكن ان يصح بنوع ما عنده بتغيير مطابقا فان اردتم بالكذب
المعنى الاول فلم قلتم ان الحكيم لا يفعله ثم انه يجوز ذلك على الله تعالى لان اكثر العمومات
في كتاب الله تعالى مخصوصة واذا كان كذلك لم يكن ظاهر العموم مطابقا للمخبر عنه وكذا
الحذف والاضمار واتفقنا نحن على ان اهل الاسلام في كتاب الله تعالى حتى انه حاصل في اوله
فان الناس اختلفوا في معنى بسم الله الرحمن الرحيم فمنهم من قدر المضمر وهو الامر والخبر
ومنهم من اخره وكذا قوله الحمد لله رب العالمين قالوا معناه قولوا الحمد لله فالاضمار
متفق عليه ولان المعتزلة اتفقوا على حسن الخطاب ببعض ... انه لا معنى لها الا الخبر الذي
يكون ظاهره كذبا ولكنه عند اضمار شرط خاص وقيد خاص يكون صدقا واذا كان كذلك
ثبت انه لا يمكن تفسير الكذب الممتنع على الله تعالى بالوجه الاول **واما التفسير الثاني**
فنقول نسلم انه قبيح يتعذر الوقوع ولكنه غير ممكن الوجود لانه لا خبر يفرض كونه
كذبا الا وهو يحتمل بان يضمر فيه زيادة او نقصانا صار صدقا وعلى هذا التقدير يمتنع
عن جميع ظاهر الكتاب والسنة **فان قيل** لو كان مراد الله تعالى غير ظاهرها لوجب
ان يبينها والا لكان ذلك تلبيسا وهو غير جائز ولانا لو جوزنا ما ذكرتم لم يبق في كلام الله تعالى
فائدة فيكون عبثا وهو غير جائز **قلنا** الجواب عن الاول انما الذي يوجب كونه تلبيسا
ان لو علمت انه تعالى ما فعل الا لتحصيل الجهالة والتلبيس فهو غير لازم لانه تعالى لما
قرر في عقول المكلفين ان اللفظ المطلق جاز ان يذكر ويراد به المقيد بقيد غير مذكور
ههنا اكد ذلك بان بين للمكلف وقوع ذلك في اكثر الالفاظ والاخبار فلو قطع المكلف
بمقتضى الظاهر كان وقوع المكلف في ذلك الجهل من قبل نفسه لا من قبل الله تعالى حيث
قطع لا في موضع القطع وهذا كما نقول في انزال المتشابهات فانها وان كانت موهمة
الجهل الا انها لما لم يكن المقصود ظواهرها بل كان فيها احتمال الغير بكل الظواهر الباطلة
لا جرم كان القطع بذلك تقصيرا من المكلف ولا تلبيسا من الله تعالى **وعن الثاني** انا لو
ساعدنا على انه لا بد لله تعالى في كل فعل من غرض معتبر لكن لم قلت انه لا غرض من تلك الظواهر
الا فهم معانيها الظاهرة لم لا يجوز ان يكون الغرض من انزال المتشابهات فهم ظواهرها
بل الغرض من انزالها امور اخر فلم لا يجوز ان يكون ههنا كذلك **فان قيل** جواز انزال
المتشابهات مشروط بان يكون الدليل قائما على امتناع ما اشعر به ظاهر اللفظ
فما لم يحصل هذا الشرط لم يكن انزال المتشابهات جائزا **قلنا** لا نسلم ان انزال المتشابهات
غير مشروط بان يكون الدليل المبطل للظاهر معلوما للسامع بل هو مشروط بان
يكون ذلك الدليل موجودا في نفسه سوا علمه السامع لذلك المتشابه او لم يعلمه

واذا كان كذلك فما لم يعلم السامع انه ليس في نفس الامر دليل مبطل لذلك الظاهر لا يمكنه
اجراوه على ظاهره ولا يكفي في العلم بعدم الدليل العقلي المبطل للظاهر عدم العلم
بهذا الدليل المبطل الا انا بينا في الكتب الكلامية انه لا يلزم من عدم العلم بالشي العلم بعدم
الشي واذا كان كذلك فلا ظاهر نسمعه الا ونجوز ان يكون هناك دليل عقلي او نقلي يمنع من
حمله على ظاهره واذا كان هذا التجويز قائما امتنع الوثوق بشي من الظواهر على مذهب
المعتزلة السنة ولما بينا ضعف هذه الطريقة فالذي نعول عليه في المسلة **ان الصادق**
اكمل من الكاذب والعلم به ضروري فلو كان الله تعالى كاذبا لكان الواحد منا حال كونه
صادقا اكمل وافضل من الله تعالى وذلك معلوم البطلان بالضرورة فوجب القطع
بكون الله تعالى صادقا وهو المطلوب **الرابع** خبر الرسول عليه السلم قال الغزالي رحمه الله
دليل صدقه دلالة المعجزة على صدقه مع استحالة ظهور المعجز على يد الكذابين لان ذلك
لو كان ممكنا لعجز الله عن تصديق رسله **ولقائل** ان يقول ان كان يلزم من اقتدار الله تعالى
على اظهار المعجز على الكاذب عجزه تعالى عن تصديق الرسل فكذا يلزم من الحكم بعدم
اقتداره عليه عجزه فلم كان نفي احد العجزين عنه اولى من الاخر وايضا اذا فرضنا ان الله تعالى
قادر على اقامة المعجز على يد الكاذب فمع هذا الفرض اما ان يكون تصديق الرسول
ممكنا او لا يكون فان امكن بطل قوله انه يلزم من قدرة الله تعالى على اظهار المعجز على
يد الكاذب عجزه عن تصديق الرسول وان لم يكن ذلك ممكنا لم يلزم العجز لان العجز انما يتقرر
عما يصح ان يكون مقدورا في نفسه الا ترى ان الله تعالى لا يوصف بالعجز عن خلق نفسه
وايضا فاذا استحال ان يقدر الله تعالى على تصديق رسوله الا اذا استحال منه اظهار
المعجز على يد الكاذب وجب ان ينظر اولا ان ذلك هل هو محال ام لا وان لا يستدل
باقتداره على تصديق الرسل على عدم اقتداره على اظهاره على يد الكاذب لان ذلك
تصحيح للاصل بالفرع وهو دور وايضا اذا سلمنا علمنا ان ذلك غير ممتنع لان قلب
العصا حية لما كان مقدورا لله تعالى وممكنا في نفسه ولم يقبح من الله تعالى فعله في شي
من الاوقات وبشي من الجهات فبان قال ذلك الكاذب انا رسول الله يستحيل ان ينقلب الممكن
بسبب فعله المقدور محظورا سلمنا ذلك لكن المعجز يدل على كونه صادقا في ادعا الرسالة
فقط او على صدقه في كل ما يخبر عنه الثاني ممنوع لانه هو ... ان الرجل لما ادعا الرسالة واقام
المعجز كان المعجز دالا على صدقه فيما ادعاه وهو كونه رسولا لا على صدقه في غير ما
ادعاه فان الرسول ما ادعى كونه صادقا في جميع الامور او لا نعلم انه ادعى الصدق
في كل الامور فادون هذا المطلوب لا يتم الا باقامة الدلالة على انه ادعى كونه صادقا
في كل ما يخبر عنه ثم اقام المعجز عليه وذلك لا يكفي فيه قيام المعجز على ادعا الرسالة وكيف
والعلما اختلفوا في جواز الصغائر على الانبيا عليهم السلام **بل** جوز بعضهم الكبائر
عليهم واتفقوا على جواز السهو والنسيان بل الصواب ان تعالى ان اظهر المعجز

عقيب ادعاء الصدق في كل ما اخبر عنه وجب الجزم بتصديقه في الكل والا لعمّ العذر المدعي
فقط الخامس خبر كل الامة عن شيء يجب ان يكون صدقا لقيام الدلالة على ان الاجماع حجة
السادس خبر الجمع العظيم عن الصفات القائمة بقلوبهم من الشهوة والنفرة
لا يجوز ان يكون كذبا واما الجمع العظيم البالغ الى حد التواتر اذا اخبر كل واحد منهم
عن غير ما اخبر عنه صاحبه فلا بد ان يقع فيها ما يكون صدقا والا لكان قطعا نافيا للاخبار
المروية عنه عليه السلام على سبيل الآحاد وهو قوله وان كنا لا نعرف ذلك بعينه السابع
اختلفوا في القرائن هل تدل على صدق الخبر ام لا فذهب النظام وامام الحرمين
والغزالي رحمهم الله اليه والباقون انكروه احتج المنكرون بامور احدها
ان الخبر مع القرائن التي يذكرها النظام لو افاد العلم لما جاز انكشافه عن الباطل
لكن قد ينكشف عنه لانا قد علمنا ان الخبر عن موت انسان مع القرائن التي يذكرها
النظام من المصاعبة والصراخ واحضار الجنازة والاكفان قد ينكشف عن الباطل
فيقال انه اغمي عليه او لحقته سكتة او اظهر ذلك ليعتقد السلطان موته
فلا يقتله فثبت ان هذه القرائن لا تفيد العلم الثاني لو كانت القرائن هي المفيدة
للعلم لجاز ان لا يقع العلم عند خبر التواتر لفقد تلك القرائن ولما لم يجز ذلك بطل قوله
الثالث لو وجب العلم عند خبر واحد لوجب ذلك في كل خبر واحد كما ان الخبر المتواتر
لما افاده في بعض المواضع افاده في كل موضع الجواب عن الاول ان الذي ذكرتموه
لا يدل الا على ان ذلك القدر من القرائن لا يفيد العلم ولا يلزم منه ان لا يحصل العلم بشيء من القرائن
لان القدح في صورة خاصة لا يقتضي القدح في كل الصور وعن الثاني ان النظام يلتزم
ويقول خبر التواتر ما لم يحصل معه القرائن لا يفيد العلم ومن تلك القرائن ان يعلم انه
ما جمعهم جامع من رغبة او رهبة او التباس سلمنا ذلك لكن لا يلزم من قولنا القرائن
تفيد العلم قولنا انها هي المفيدة وحدها ان يكون هي المفيدة فلم قلتم انه يجوز
انفكاك خبر التواتر عنها وعن الثالث ان خبر الواحد انما يفيد العلم لا لذاته فقط
بل لمجموع القرائن فمتى حصل ذلك المجموع مع اي خبر كان افاد العلم وايضا فالعلم
الحاصل عقيب خبر التواتر عندكم حاصل بالعادة فجوزوا ايضا ان يكون حصوله
عقيب القرائن ايضا بالعادة واذا كان كذلك جاز ان يكون هذه العادة مختلفة
وان كانت مطردة في التواتر والجبائي ان القرينة قد تفيد العلم الا ان القرائن
لا تفي العبارات بوصفها فقد تحصل امور يعلم بالضرورة عند العلم بها كون الشخص
خجلا او وجلا مع انا لو حاولنا التعبير عن جميع تلك الامور لعجزنا عنه والانسان
اذا اخبر عن كونه عطشانا فقد يظهر على وجهه ولسانه من امارات العطش
ما يفيد العلم بكونه صادقا والمريض اذا اخبر عن الم في بعض اعضائه مع انه يصيح
ويرى عليه علامات ذلك الالم وان الطبيب يعالجه بعلاج لو لم يكن المريض صادقا في قوله

لكان ذلك العلاج قاتلا له فههنا يحصل العلم بصدقه وبالجملة فكل من استقرأ العرف
عرف انا نستفيد اليقين من الاخبار لا بسبب القرائن فثبت ان الذي قاله النظام حق
الصنف الثاني في الطرق الفاسدة وهي خمسة الاول اذا اخبر واحد بحضرة
الرسول عليه السلام عن شيء والرسول لم ينكره عليه فان بعضهم ذكر انه يدل على كون ذلك الخبر
صدقا والحق ان يقال ذلك الخبر اما ان يكون خبرا عن امر يتعلق بالدين او بالدنيا فان كان
عن الدين فسكوته عليه السلام عن الانكار يدل على صدقه لكن بشرطين احدهما ان لا يكون
قد تقدم بيان ذلك الحكم والثاني ان يجوز تغيير ذلك الحكم عما بينه فيما قبل وانما وجب
اعتبار هذين الشرطين لان بيان الحكم لو تقدم وامتنع تغييره كان فيما سبق من
البيان ما يغني عن استئناف البيان ولهذا لا يلزمه عليه السلام تجديد الانكار على من يجر
حاله على الكفار واما القسم الثاني وهو الخبر عن امر يتعلق بالدنيا فسكوته عليه
السلام يدل على الصدق بشرطين احدهما ان يستشهد بالنبي عليه السلام ويدعي عليه
علمه بالمخبر عنه وثانيهما ان يعلم الحاضرون علم النبي عليه السلام بتلك القصة فبكل
واحد من هذين الوجهين يجب صدق الخبر اذ سكوت الرسول عليه السلام ههنا موهم
للتصديق فلو كان المخبر كاذبا لكان الرسول عليه السلام قد اوهم تصديقه وانه غير جائز
فاما اذا علمنا ان الرسول عليه السلام لم يعلم المخبر عنه او جوزنا ذلك لم يلزم حينئذ من السكوت
عن التكذيب حصول التصديق لانه عليه السلام لعله سكت لكونه منتظرا في الامر
الثاني قالوا اذا اخبر الواحد بحضرة جماعة يمتنع عليهم التواطؤ لو كان كذبا لما سكتوا
عن التكذيب كان ذلك دليلا على صدقه لانهم اما ان يكونوا انما سكتوا مع علمهم بكذبه
او لا مع علمهم بكذبه والاول باطل لان الداعي الى التكذيب قائم والصارف زائل
ومع حصول هذين الشرطين يجب الفعل فلما لم يوجد ذلك دل على انهم ما علموا كذبه
وانما قلنا ان الداعي حاصل لان من استشهد على خبر كذب فاراد الصبر عن التكذيب
وجد من نفسه مشقة على ذلك الصبر وذلك يدل على حصول الداعي واما زوال الصارف
فلان ذلك الصارف اما رغبة او رهبة والجمع العظيم لا يجمعهم من الرغبة والرهبة
ما يحملهم على كتمان ما يعلمونه ولهذا لا يتفقون على كتمان الرخص والغلاء العظيمين
واما القسم الثاني وهو ان يقال سكتوا لعدم علمهم بكونه كاذبا فباطل لانه
يبعد في الجمع العظيم ان لا يطلع واحد منهم عليه واعلم ان هذا الطريق لا يفيد القطع
بل الظن لانه لا يمكننا القطع بامتناع اجتماع الجماعة الذين حضروا على رغبة
او رهبة مانعة من السكوت وان سلمناه لكن لا يستبعد غفلة الحاضرين عن معرفة
كونه كذبا اذ ربما تعلق بمهم عرض ولم يبحثوا عنه الثالث زعم ابو هاشم
والكرخي وتلميذهما ابو عبد الله البصري ان الاجماع على العمل بموجب الخبر
يدل على صحة الخبر وهذا باطل لوجهين الاول ان عمل كل الامة بمقتضى الخبر لا يتوقف

على قطعهم بصحة ذلك الخبر فوجب ان يدل على صحة الخبر اما الاول فلان العمل بخبر الواحد
واجب في حق الكل فلا يكون عملهم به متوقفا على القطع به واما الثاني فلانه لما لم
يتوقف عليه لم يلزم من ثبوته ثبوته الثاني ان عملهم بمقتضى ذلك الخبر يجوز ان يكون لاجل
اخر لاحتمال قيام الادلة الكثيرة على المدلول الواحد احتجوا بان المعلوم من عادة
السلف انهم قطعوا بصحة ان يرد حديثا بعضهم ويقبله الاخرون والجواب
هذه العادة ممنوعة بدليل اتفاقهم على حكم المجوس بخبر عبد الرحمن الرابع قال بعض
الزيدية نقل المنقول مع توفر الدواعي على ابطاله يدل على صحته كخبر الغدير والمنزلة
فانه سلم نقلهما في زمان بني امية مع توفر دواعيهم على ابطالهما وهذا ايضا ليس بشيء
لاحتمال انه كان من باب الاحاد ثم اشتهر فيما بين الناس بحيث عجز العدو عن
اخفائه ولان الصوارف من جهة بني امية وان حصلت لكن الدواعي من جهة
الشيعة حصلت ولان الناس اذا منعوا من امر اعتنوا بفضيلة انسان كان محبتهم له
وحرصهم على ذكر مناقبه اشد مما اذا لم يمنعوا الخامس اعتقد كثير من الفقهاء
والمتكلمين بصحة خبر الاجماع واحتجوا بان الامة فيه على قولين منهم من احتج به
ومنهم من اشتغل بتاويله وذلك يدل على اتفاقهم على قبوله وهو ضعيف ايضا لاحتمال
ان يقال انهم قبلوه كما نقبل الخبر الواحد ويمكن ان يجاب عنه بان خبر الواحد
انما يقبل في العمليات لا في العلميات وهذه المسألة علمية فلما قبلوا هذا الخبر فيها
دل ذلك على اعتقادهم صحته والجواب لا نسلم ان كل الامة قبلوه بل كل من لم
يحتج به في الاجماع طعن فيه بانه من باب الاحاد نعم الجمهور تمسكوا به في مسألة
علمية ليس ببعيد انهم ما طعنوا فيه على التفصيل لكن لا يلزم من عدم الطعن من جهة
واحدة عدم الطعن مطلقا

الباب الثالث في الخبر الذي يقطع بكونه كذبا

وهو اربعة الاول الخبر الذي ينافي مخبره وجود ما علم بالضرورة
سواء كان المعلوم بالضرورة حسا او وجدانا او بديهيا ومن هذا الباب قول القايل
الذي لم يتكلم قط انا كاذب فهذا الخبر كذب لان المخبر عنه بكونه كاذبا اما ان يكون
للاخبار التي وجدت قبل هذا الخبر او هو هذا الخبر والاول باطل لان تلك الاخبار
ما كانت كذبة فاخباره عن نفسه بكونه كاذبا فيها كذب والثاني باطل لان الخبر
عن الشيء متاخر بالرتبة عن الخبر فلو جعلنا الخبر عين المخبر عنه لزم تاخر الشيء عن نفسه
بالرتبة وهو محال الثاني الخبر الذي يكون مخبره على خلاف الدليل القاطع ثم ذلك
الخبر اما ان يحتمل تاويلا خفيا او لا يحتمل فان احتمل فاما ان يحتمل تاويلا قريبا او
تاويلا متعسفا فان كان قريبا جاز ان يكون النبي عليه السلام قد تكلم به لارادة ذلك
المعنى كما في متشابهات الكتاب وان كان متعسفا فكذا اما لكذبه واما بانه كان
معه زيادة او نقصان صح الكلام معه مع انه لم ينقل وكذا القول فيما لا يقبل

التاويل الثالث وهو في الحقيقة داخل تحت القسم الثاني الامر الذي لو وجد
لتوفرت الدواعي على نقله على سبيل التواتر اما لتعلق الدين به كاصول الشرع
او للغرابة كسقوط المؤذن من المنارة او لهما جميعا كالمعجزات ومتى لم يوجد ذلك
دل على كذبه والخلاف مع الشيعة فانهم جوزوا في مثل هذا الشيء ان لا يظهر لاجل
الخوف والتقية لنا لو جوزنا ذلك لجوزنا ان يكون بين البصرة وبغداد بلدة اعظم
منهما مع ان الناس ما اخبروا عنها ولجوزنا ان يكون الرسول عليه السلام اوجب عشر
صلوات لكن الامة ما نقلت الا الخمسة ولما كان ذلك باطلا فكذا ما ادى اليه
فان قيل هذا الكلام ظلم لان العلم بعدم هذه الامور اما ان يكون متوقفا على العلم
بانه لو كان لوجب نقله او لا يكون متوقفا عليه فان كان الاول وجب ان يكون الشاك
في الاصل شاكا في هذه الفروع لكن الناس كما يعلمون بالضرورة وجود بغداد
والبصرة يعلمون بالضرورة عدم بلدة بينهما اكبر منهما والعلم الضروري لا يكون متوقفا
على العلم النظري وان كان الثاني فحينئذ العلم بعدم هذه البلدة غير متوقف على العلم
بانها لو كانت لنقلت فلا يلزم من عدم هذا عدم ذلك سلمنا توقف العلم بعدم هذه الامور
على العلم بانها لو كانت لنقلت لكن هذا ذكرتموه مثال واحد ولا يلزم من حصول الحكم
في مثال واحد على وفق قولكم حصوله في كل صورة على وفق قولكم فان قستم
سائر الصور على هذه الصورة فقد بينا ان القياس لا يفيد اليقين لاحتمال ان يكون
ما به فارق الاصل الفرع شرطا في الاصل او مانعا في الفرع ثم الذي يبين ان الامر
ليس كذلك في كل الصور امور احدها ان افراد الاقامة وتثنيتها من اظهر الامور
واجلاها ثم ان ذلك لم ينقل بالتواتر وثانيها القول في هيات الصلوة من رفع اليد
والجهر بالتسمية كل ذلك امور ظاهرة مع انها لم تنقل نقلا متواترا وثالثها
انشقاق القمر وتسبيح الحصا واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ونبوع
الماء من بين الاصابع امور عظيمة ثم انها لم تنقل متواترا فان قلت ذلك لانهم استغنوا
بنقل القران عن نقلها قلت لا نسلم حصول الاستغنا بنقل القران لان كون القران معجزا
امر لا يعرف الا بدقيق النظر والعلم بكون هذه الاشياء معجزات علم ضروري وكيف يقوم
احدهما مقام الاخر فان قلتم لا نزاع في حصول الغنا من هذه الجهة لكن لما كان
القران دليلا قاطعا جاز ان يصير ظهوره واشتهاره سببا لفتور الدواعي عن نقل
سائر المعجزات وان كانت اظهر من القران فنقول فلم لا يجوز ان يقال ان دلالة
قوله تعالى انما وليكم الله ودلالة خبر الغدير والمنزلة على امامة علي بن ابي طالب
كرم الله وجهه وان كانت خفية الا انه ذكر صار سببا لفتور الدواعي عن نقل النص
الجلي ورابعها ان اكثر اشياء المتقدمين من الملوك الماضين ما نقلت
نقلا متواترا وهو يقدح في قولكم والجواب قوله العلم بعدم الوقائع العظيمة

اما ان يتوقف على العلم بانها لو كانت لنقلت او لا يتوقف قلنا يتوقف عليه قوله العلم
بعد بلادنا بغداد والبصرة اكبر منها علم ضروري وهذه القاعدة نظرية والضروري
لا يستفاد من النظري قلنا لا نسلم انه ضروري ولذلك نتكلم من ادعى بعض هذه البلاد
فاذا ابطله كيف عرفت عدمها فلابد وان يقول لانها لو كانت موجودة لاشتهر خبرها
كما اشتهر خبر بغداد والبصرة فعلمنا انه ذلك العلم مستفاد من هذا الاصل قوله
ما ذكرته منتقض بمسائل اخر قلنا لم نذكر ذلك المثال لاختصاص دليلنا به بل للتنبيه على القاعدة
الكلية قوله ينتقض بالامامة قلنا اختلف اصحابنا في الجواب عنه من وجهين الاول
وهو قول القاضي ابي بكر لعل المؤذن كان يفرد مرة ويثني اخرى فلا جرم ما وجب ان ينقل
بالتواتر كونه كذلك قلت يحتمل ان الرواة نقلوا بعضها دائما واهملوا الباقي لاعتقادهم ان
التساهل في مثل هذا الباب سهل لا يتعلق به غرض اصلي في الدين نفيا واثباتا والثاني
لعلهم عرفوا ان هذه المسئلة من الفروع التي لا يوجب الخطا فيها كفرا ولا بدعة فلذلك
تساهلوا فيها ولما تساهلوا فيها نسوا ما شاهدوه لاسيما وكانوا مشتغلين بالحروب
العظيمة والذين شاهدوها في زمان الرسول عليه السلام قتلوا وقلوا فصارت الرواية من
باب الاحاد واما اختلافهم في الجهر بالتسمية فعنه ايضا جوابان الاول لعل عمله عليه
فيه كان مختلفا الثاني انه عليه السلام كان اذا اشتغل بالقراءة اخفى صوته ثم يعلو صوته على
التدريج وعلى هذا التقدير يجوز ان يسمع جهره بالتسمية القريب دون البعيد واما سائر
المعجزات قلنا لعل الذين شاهدوا تلك الاشياء كانوا قليلين فلا جرم ما حصل النقل المتواتر
واما الذين سمعوا النص الجلي في الامامة فان كانوا قليلين صارت الرواية من الاحاد فلا
تكون حجة قطعية وان كانوا بالغين حد التواتر وجب ظهور النقل واما شرايع الانبيا
عليهم السلام فانما لم تنقل بالتواتر لانه لا يتعلق بروايتها غرض اصلي في الدين بخلاف النص الجلي
في الامامة الرابع الخبر الذي يروى في وقت قد استقرت فيه الاخبار فاذا فتش عنها فلم
يوجد في بطون الكتب ولا في صدور الرواة علم انه لا اصل له واما في عصر الصحابة حين
لم تكن قد استقرت الاخبار فانه يجوز ان يروي احدهم ما لا يوجد عند غيره المسئلة الثانية
في ان الاخبار المروية عن الرسول عليه السلام بالاحاد قد وقع فيها ما يكون كذبا ثم في بيان الداعي
الى وضع الكذب عليه اما المقام الاول فالذي يدل عليه وجوه احدها ما روي عنه عليه السلام
انه قال سيكذب علي فهذا الخبر ان كان صادقا فلابد وان يكذبوا عليه وان كان كذبا
فقد كذبوا عليه ايضا وثانيها انه حصل في الاخبار ما لا يجوز نسبته الى الرسول عليه السلام
ولا يقبل التاويل فاذا كان كذلك وجب القطع بكونه كذبا وثالثها ما روي عن شعبة ان نصف
الحديث كذب اما المقام الثاني وهو سبب الكذب فاعلم ان ذلك اما ان يكون من جهة السلف
او من جهة الخلف اما السلف فهم منزهون عن تعمد الكذب الا انه قد وقع لهم على وجوه
احدها ان يكون الراوي يرى نقل الخبر بالمعنى وتبديل اللفظ بلفظ اخر لا يطابقه في معناه

وهو يرى انه يقوم مقامه وثانيها انهم ما كانوا يكتبون الحديث في الغالب فاذا تقادم العهد
فربما نسي اللفظ فابدله بلفظ اخر وهو يرى انه ذكر اللفظ المسموع وربما نسي زيادة
يصح بها الخبر وثالثها ربما ادرك الرسول عليه السلام وهو يروي معنى الخبر ولم يدرك اسناده
الى غيره فيظن ان الخبر من جهته عليه السلام ولهذا كان عليه السلام يبتدي في الحديث اذا احس
بذلك لتكمله ومن ذلك ما روي انه عليه السلام قال الشوم في ثلث المراه والدار والفرس
فقالت عائشة رضي الله عنها انما قال الرسول ذلك حكاية عن غيره ورابعها انه ربما خرج
الحديث على سبب وهو مقصور عليه ويصح معناه به وربما هذا اسقطه يعني ان يروي
مع سببه فاذا لم يعرف سببه اوهم الخطا كما روي انه عليه السلام قال التاجر فاجر فقالت
عائشة رضي الله عنها انما قال ذلك في تاجر دلس وخامسها ما روي ان ابا هريرة كان
يروي احاديث النبي عليه السلام وكعب يروي اخبار اليهود والسامعون ربما التبس عليهم
ذلك فرووا في الخبر انهم سمعوا من ابي هريرة وانما سمعوه من كعب واما سبب الكذب
في الاخبار من جهة الخلف فمن وجوه احدها ان الملاحدة وضعوا اباطيل ونسبوها
الى الرسول عليه السلام تنفيرا للعقلاء عنه كما روي ذلك عن عبد الكريم بن ابي العوجا وثانيها
ما يقال ان الامامية يسندون الى الرسول عليه السلام كلاما صح عندهم عن بعض ائمتهم قالوا
لان جعفر بن محمد قال حديثي حديث ابي وحديث ابي حديث جدي وحديث جدي حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم
فلا حرج عليكم اذا سمعتم مني حديثا ان تقولوا قال رسول الله وثالثها ان يكون الراوي
يرى جواز الكذب المودي الى اصلاح الامة فانه من مذهب الكرامية انه اذا صح
المذهب جاز وضع الاخبار عليه لان ذلك سبب لترويج الحق فوجب ان يكون جائزا ورابعها
الرغبة كما وضعوا في اشتداد دولة بني عباس اخبارا في النص على امامة العباس وولده
المسئلة الثالثة في عدالة الصحابة رضي الله عنهم مذهبنا ان الاصل فيهم العدالة الا
عند ظهور المعارض للكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة
وسطا وقوله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين وقوله تعالى والسابقون الاولون واما السنة
فقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقوله عليه السلام لا تسبوا اصحابي فلو
انفق احدكم مل الارض ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقوله عليه السلام خير الناس
قرني وقد بالغ ابرهيم النظام في الطعن فيهم على ما نقله الجاحظ عنه في كتاب الفتيا
ونحن نذكر محصل كلامه قال النظام راينا بعض الصحابة قادحا في البعض وذلك يقتضي توجه
القدح اما في القادح او في المقدوح فيه بيان المقام الاول من وجوه فاولها قال عمران بن الحصين
والله لو اردت لحدثت عن رسول الله يومين متتابعين ... كما سمعوا وشاهدت كما
شاهدوا ولكنهم يحدثون احاديث ما هي كما يقولون واخاف ان يشبه لي كما شبه لهم
ثانيها عن حذيفة انه كان يحلف لعثمان على اشيا بالله انه ما قالها وقد كان قالها
فقيل له فيه فقال اني اشتري ديني بعضه ببعض مخافة ان يذهب كله ح ابن عباس

بلغه ان ابن عمر يروى ان الميت ليعذب ببكاء اهله قال وهلا ابو عبد الرحمن انما مر النبي عليه السلم
بيهودى يبكى عليه فقال انه ليبكى عليه وانه ليعذب د ابن عمر عن النبي عليه السلام في الضب
انه قال لا اكله ولا احله ولا احرمه فقال يزيد ابن الاصم بلغت لابن عباس ان ناسا يقولون
انه عليه السلام قال في الضب لا اكله ولا احله ولا احرمه قال بئس ما قلتم ما بعث الله
النبي الا محللا او محرما ه ابن عمر ان النبي عليه السلام وقف على قليب بدر فقال هل وجدتم
ما وعد ربكم حقا ثم قال انهم الان يسمعون ما اقول فذكروه لعائشة رضي الله عنها فقالت
لا بل قال انهم ليعلمون ان الذي كنت اقول لهم هو الحق قال النظام وهذا هو التكذيب
و ولما روت فاطمة بنت قيس ان زوجي طلقني ثلاثا ولم يجعل لي رسول الله سكنى ولا نفقة
فقال عمر رضي الله عنه لا نقبل قول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت وقالت عائشة رضي الله عنها
باطلة قد فتنت الناس وتعلموا انها كانت من المهاجرات فعلم انها كانت عند عمر
وعائشة رضي الله عنهما كاذبة ز اراد عمر ضرب ابي موسى في خبر الاستئذان حتى شهد له
ابو سعيد الخدري قال النظام وانتم تقولون لا تجوز تهمتهم ح كان علي كرم الله وجهه
يستحلف الرواة ولو كانوا غير متهمين لما حلفهم فان علي اعلم بهم منا ط حبيب عبد الرحمن
الحميري بعث ابن اخ له الى الكوفة وقال سل علي بن ابي طالب كرم الله وجهه عن الحديث الذي
رواه اهل الكوفة عنه في البصرة فان كان حقا حولنا عنها فاتى الكوفة فلقي الحسن بن علي
فاخبره الخبر فقال له الحسن ارجع الى عمك وقل له قال امير المومنين يقرا عليك اذا
حدثتكم عن رسول الله فلان الكذب على الله ولا على رسوله واذا حدثتكم برايي فانا رجل
محارب ويروى عنه هذا المعنى برايات قال عمرو بن عبيد وهذا نص الا وقص فنري انه قوله
امرت ان اقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين من ذكره وقوله في ذي الثدية
ما كذبت ولا كذبت فانه ربما كان الشيء عنده فيقول ان الرسول امرني بكذا لان الرسول كان
امرا بكل حق ى روينا عن ابي سعيد الخدري وجابر وانس انه عليه السلام قال او ذكر
سنة مائة انه لا يبقى على ظهرها نفس منفوسة ثم رووا ان عليا قال لابن مسعود انك
تفتي الناس قال اجل واخبرهم ان الاخير شر قال فاخبرني ما سمعت منه قال سمعته
يقول لا ياتي على الناس مائة وعلى الارض عين تطرف فقال علي اخطات استك الحفرة
واخطات في اول فتواك انما قال ذلك لمن حضر يومئذ وهل الرجاء الا بعد مائة يا
ابو هريرة انه عليه السلام قال الشمس والقمر ثوران مكوران في النار يوم القيمة قال
الحسن البصري ما ذنبهما قال ابو هريرة احدثك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا من الحسن
رد على ابي هريرة س قال علي لعمر في قصة الجنين ان كان هؤلاء جهلوا انهم قد قصروا وان
كانوا اتاد وكل بعد غشوك وهذا مع على حكم لجواز الغش ع ابو الاشعث قال كنا في
غزاة وعلينا معاوية فاصبنا ذهبا ونحوه فامر معاوية رجلا يبيعها الناس في اعطا
يكم فتسارع الناس فيها فقام عبادة ابن الصامت فنهاهم فردوها فاتى الرجل

اذا استاذن احدكم ثلاثا فلم يوذن له فليرجع

معاوية فشكا اليه فقام معاوية خطيبا فقال ما بال اقوام يحدثون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
احاديث يكذبون فيها فقام عبادة رضي الله عنه وقال والله لنحدثن عن رسول الله وان كره
معاوية فهذا ابدا اما على كذب عبادة او كذب معاوية ولو كذب معاوية لكذب الصحاب
صفين كالمغيرة وسمرة وعلى ان معاوية لو كان كذابا لما ولاه عمر وعثمان رضي الله عنهما على
الناس يب ان ابا موسى قام على منبر الكوفة لما بلغه ان عليا عليه السلام اقبل يريد البصرة
فحمد الله تعالى ثم قال يا اهل الكوفة والله ما اعلم واليا احرص على صلاح الرعية مني
والله لقد سمعتم حقا كان لكم بهم كاذبة فاستغفر الله منها وهذا اقرار منه على
نفسه بالتهمة الكاذبة يج روى ابو بكر وعمر رضي الله عنهما يوم السقيفة انه عليه
السلام قال الائمة من قريش ثم رويتم اشياء تناقضه احدها قول عمر في احد مرضه لو كان
سالم حيا لما تخالجني فيه شك وسالم مولى امراة من الانصار وهي جارية هيرانه
وثانيها انه عليه السلم قال اسمع واطع ولو كان عبدا حبشيا وثالثها قوله عليه السلم لو كنت
مستخلفا من غير مشورة لاستخلفت ابن ام عبد الله بن مسعود
يد لما روى ابو هريرة انه عليه السلام قال ان المراة والكلب والحمار يقطعون
الصلوة قالت عائشة رضي الله عنها في حضور احد لا حبيني ابا هريرة فاني ربما رايت
الرسول وسط السرير وانا على السرير بينه وبين القبلة يه قال ابو هريرة عنه عليه السلام
ان الميت على من غسله الغسل وعلى من حمله الوضوء فبلغ ذلك عائشة رضي الله عنها
فقالت انجاس موتاكم وهذا تكذيب يو عن ابرهيم ان عليا بلغه ان ابا هريرة يبتدا
يميامنه في الوضوء وفي اللباس فدعا بماء فتوضا وبدا بمياسره وقال لاخالفن ابا هريرة
يز ان اصحاب عبد الله لما بلغهم خبر ابي هريرة من قام من منامه فلا يغمس يده في
الاناء حتى يغسلها ثلاثا قالوا ان ابا هريرة مكثار فكيف يصنع بالمهراس يح لما قال
ابو هريرة حدثني خليلي قال له علي كرم الله وجهه متى كان خليلك وقال عمرو بن عبيد
كانه ما سمع قوله عليه السلم لو كنت متخذا خليلا لا تخذت ابا بكر خليلا كا لما روى ابو
هريرة من اصبح جنبا فلا صوم له ارسل مروان في ذلك الى عائشة وحفصة رضي الله عنهما
فقالتا كان النبي عليه السلام يصبح جنبا ثم يصوم فقال للرسول اذهب الى ابي هريرة
واخبره بذلك فقال ابو هريرة اخبرني بذلك الفضل بن عباس قال النظام لا استند الى
من ثلثة اوجه احدها انه استشهد ميتا وثانيها انه لو يكن منهما فهم لما سالوا
غيره وثالثها ان عائشة وحفصة كذبتاه كب ولما روى الخدري خبر الربوا قال
ابن عباس نحن اعلم بها وفينا نزلت اية الربوا فقال الخدري احدثك عن رسول الله وتقول
ما يقول والله لا يظلني واياك سقف بيت وهذا الكذب بين ابن عباس وابي سعيد كج
لما قدم ابن عباس البصرة سمع الناس يحدثون عن ابي موسى عن النبي عليه السلام فكتب اليه
فقال ابو موسى لا اعرف منها الا حديثا كل روى ان عمر كان اذا اوذن اصحاب رسول الله

الاعمال وشيعهم قال لهم عند الوداع اقلوا الحديث عن رسول الله قال النظام فلولا التهمه
والا لما جاز المنع من العلم كه روا عن سهل بن ابي حثمه في القسامه ثم ان عبد الرحمن
بن عبيد قال والله ما كان الحديث كما حدث سهل ولقد وهم وانما كان النبي عليه السلام
كتب الى اهل خيبر ان قتيلا وجد في اوديتكم فدوه فكتبوا يحلفون بالله ما قتلوه
فوداه الرسول عليه السلام من عنده وقال محمد بن اسحاق سمعت عمرو بن شعيب في المسجد
الحرام يحلف بالله الذي لا اله الا هو ان حديث سهل ليس كما حدث كو قال اصحاب
الشعبي لم لا تروي طلاق المكره قال انتم تحدثون على واباحي ولكنكم لا تحدثون
على ابرهيم وقد مات كز قال ابن ابي مليكه الا تعجب حدثني عروه عن عايشه رضي الله عنها
انها قالت اهللت بعمره وقال القسم انها قالت اهللت بحجه كح قال صدقه
ابن يسار سمعت انه عليه السلام قال الذي يسافر وحده في الارض شيطان
والشيطانان شيطانان فلقيت القسم ابن محمد فسالته عنه فقال كان النبي عليه السلام يبعث
البريد وحده وكان النبي وصاحبه وحدهما فهذا من القسم تكذيب لهذا الخبر كط
كان ابن سيرين يعيب الحسن في التفسير وكان الحسن يعيبه في التعبير ويقول كانه من
ولد يعقوب ل ابن العباس قال الحجر الاسود من الجنه وكان اشد بياضا من الثلج حتى
سودته خطايا اهل الشرك فسيل ابن الحنفيه عن الحجر وقيل ان ابن عباس يقول
هو من الجنه فقال هو من بعض هذه الاوديه قال النظام ولو كان كفر اهل الجاهليه
يسود الحجر لكان اسلام المومنين يبيضه ولان الحجاره لا تكون سودا او بيضا فلو كان
ذلك السواد من الكفر لوجب ان يكون سوادها خلاف سواد ساير الاحجار لتحصل
التميز ولانه لو كان كذلك لاشتهر ذلك لانه من الوقايع العجيبه كالطير الابابيل لا
روى ابو سعيد الخدري انه لا هجره بعد الفتح ولكن جهاد ونيه فقال له مروان كذبت
وعنده رافع ابن خديج وزيد ابن ثابت وهما قاعدان معه على سريره فقال ابو سعيد لو
شاء هذان لحدثاك ولكن هذا يخاف ان تنزعه عن عرافه قومه وهذا يخشى ان تنزعه
عن الصدقه فسكتا فرفع مروان عليه الدره فلما رايا ذلك قالا صدق لا عطا ابن
ابي رباح سالته روى عكرمه عن ابن عباس انه كان يقول سبق الكتاب الخفين فقال
كذاب انا رايت ابن عباس يمسح على الخفين لب قال ايوب لسعيد بن جبير ان جابر
بن زيد يقول اذا اسلم العبد فالطلاق بيد السيد فقال كذب جابر لج
قال عروه لابن عباس اضللت الناس يا ابن عباس قال وما ذاك يا عروه قال تامر بالعمره
في هذه الايام وليست فيها العمره قال افلا تسال امك عن هذا فانها قد شهدته قال عروه
فان ابا بكر وعمر لم يفعلا ذلك فقال هذا الذي اهلككم احدثكم عن رسول الله وتحدثوني عن ابي بكر
وعمر فقال عروه ابو بكر وعمر كانا اتبع لسنه رسول الله واعلم بها منك وهذا
تكذيب من عروه لابن عباس لد روينا عن ابي بكر انه قال اي سما تظلني واي ارض تقلني

اذا قلت في كتاب الله برايي ثم روينا انه سيل عن الكلاله فقال اقول فيها برايي فان كان
صوابا فمن الله تعالى وان كان خطا فمني ومن الشيطان قال النظام وهذان الاثران
متناقضان ثم روينا ان عمر قال اني لاستحيي ان اخالف ابا بكر قال النظام فان كان عمر يستحيي
استقبح مخالفه ابي بكر رضي الله عنه فلم خالفه في ساير المسايل فانه خالفه في الجد وفي اهل
الرده وفي قسمه الغنايم ثم ان النظام قدح في ابن مسعود خاصه من وجوه ا زعم انه
راى القمر انشق وهذا كذب ظاهر لان الله تعالى ما شق القمر له وحده وانما يشقه
انه للعالمين [illegible] لا يعرف ذلك غيره ولم يورخ الناس به ولم يذكره شاعر ولم يسلم
عنده كافر ولم يحتج به مسلم على ملحد ب انكر ابن مسعود كون المعوذتين من القران
فكانه ما شهد قراه الرسول عليه السلام بهما او لم يهتد الى ما فيهما من الفصاحه المعجزه او لم
يصدق جماعه الامه في كونهما من القران فان كانت تلك الجماعه لم تستحق عليه فاولى
ان لا يكونوا حجه علينا فنحن معدودون في ان لا نقبل قولهم ج اجاز المسلمون قراه زيد
وهو خالف الكل ولم يقرا بها د لما صلى عثمان بمنى اربعا عابه فقيل له فقال الخلاف شر
والفرقه شر ثم انه عمل بالفرقه في امور كثيره ه وما زال القدح في عثمان ونشر القول فيه
منذ اجاز قراه زيد و راى ناسا من الزط فقال هولا اشبه من رايت بالجن ليله
الجن ثم قال علقمه قلت لابن مسعود اكنت مع النبي عليه السلام ليله الجن فقال ما شهدها
منا احد ز ساله عمر عن شي من الصرف فقال لا باس فقال عمر لكني اكرهه فقال قد كرهته
اذ كرهته فرجع عن قوله الاول بغير دليل قال النظام فهو بيت فتح بعضهم
في البعض بان صدق القادح فقد توجه العيب وان كذب فكذلك اما الخوارج
فقد طعنوا في الصحابه رضي الله عنهم من وجوه احدها انهم قبلوا خبر الواحد على
مناقضه كتاب الله تعالى وذلك يوجب القطع بفساد ذلك الخبر والطعن في العامل به
بيانه ان الله تعالى تكلم في انواع المعاصي من الكفر والقتل والسرقه فلما ذكر الزنا استقصى
الكلام فيه فانه تعالى نهى عنه فقال ولا تقربوا الزنا ثم توعد عليه بالنار كما صنع لجميع
المعاصي ثم ذكر الجلد ثم خصه باحضار المسلمين والنهي عن الرحمه والرافه عليه بقوله
ولا تاخذكم بهما رافه في دين الله ثم [illegible] على من رمى مسلما بالزنى ثمانين جلده ولم يجعل
ذلك على من رماه بالقتل ولا بالكفر وهما اعظم منه ثم قال ولا تقبلوا لهم شهاده ابدا
واوليك هم الفاسقون ثم ذكر من رمى به زوجته وبين ما في احكام اللعان ثم قال
الزانيه لا ينكحها الا زان او مشرك ثم خصه بان جعل الشهود عليه اربعا فمع
هذه المبالغه العظيمه كيف يجوز اهمال ما هو اجل احكامها واعظم مراتبها وهو الرجم
ثم انه تعالى ذكر ايات صريحه في نفي الرجم منها قوله تعالى الزانيه والزاني فاجلدوا
وهذا صريح في وجوب الجلد على كل الزناه وصريح في نفي الرجم وثانيها قوله تعالى فعليهن
نصف ما على المحصنات من العذاب والرجم لا ينصف وثالثها [illegible]

ان الرجم لو كان مشروعا لوجب ان ينقل نقلا متواترا لانه من الوقائع العظيمة فحيث لم ينقل دل على انه غير مشروع ثم انهم قبلوا خبر الواحد في الرجم مع كونه على منافضة هذه الادلة الشرعية والعقلية فكان الطعن متوجها قطعا وانهم رووا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه خرج يوما على الصحابة وهم يكتبون احاديث من احاديثه فقال ما هذه الكتب اكتابا مع كتاب الله يوشك ان يغضب الله لكتابه فلا يدع في قلب ولا ورقة منه شيا الا اذهبه ثم رووا ايضا انه قال اذا لحديث حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافقه فاقبلوه وما خالفه فردوه ثم انكم مع ذلك جوزتم المسح على الخفين مع صريح قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة وقلتم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وحرمتم نكاح المراة على عمتها وخالتها وبنت اختها واخيها مع قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وكيف جلد العبد القاذف اربعين مع قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ولم يذكر حرا ولا عبدا وكيف جلد العبد على الزنا خمسين وانما ذكر الله تعالى الاما دون العبيد فقال فعليهن نصف ما على المحصنات وكيف رددتم شهادة العبد مع قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم ومع قوله ممن ترضون من الشهداء وكيف منعتم من امامة غير القرشي مع قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم واما ما يروى من شتم بعضهم بعضا فلنذكر من ذلك حكايات

الحكاية الاولى حكى ابن داب في محاورات قريش انه اجتمع عند معاوية عمرو بن العاص وعتبة بن ابي سفيان والوليد بن عقبة والمغيرة بن شعبة ثم احضروا الحسن بن علي رضي الله عنهم ليشتموه فلما حضر كلمه عمرو بن العاص وذكر عليا ولم يترك شيا من المساوي الا ذكر فيه وقال ان عليا شتم ابا بكر وشرك في دم عثمان الى ان قال فاعلم انك واباك من شر قريش خطب كل واحد منهم بمساوي علي والحسن رضي الله عنهما وعنفا لحم ونسبوا عليا الى قتل عثمان ونسبوا الحسن الى الجهل والحمق فلما انتهى الامر الى الحسن خطب وبدا بشتم معاوية وطول معه الى ان قال له الكنت ذات يوم تسوق با بكر وتقود به اخوك هذا القاعد وذكر بعد ان عمر ابو سفيان فلعن رسول الله عليه السلام الجمل وراكبه وقايده وسايقه وكان ابوك الراكب واخوك القايد وانت السايق ثم قال لعمرو بن العاص انما انت شيبة كانت مائلة لزانية اختصم فيك خمسة نفر من قريش كلهم يدعي عليك انك ابنه فغلب عليك جزار قريش من الامهم حسبا واقلهم منصبا واعظمهم لعنة ما لك الا شانى محمد عليه السلام فانزل الله تعالى على نبيه ان شانئك هو الابتر ثم هجوت رسول الله عليه السلام بسبعين قافية فقال الرسول الله اللهم اني لا احسن الشعر فالعنه بكل قافية لعنة واما انت يا ابن ابي معيط فوالله ما الومك ببغض عليا وقد حدك في الخمر والزنا وقتل اباك صبرا بامر رسول الله يوم بدر وسماه الله في عشر ايات مومنا وسماك فاسقا

وانت علج من اهل صفورية وكل واما انت يا عتبة فما انت بحصيف فاجيبك ولا عاقل فاعاتبك واما وعدك ايانا بالقتل فهلا قتلت الذي وجدته على فراشك مع اهلك واما انت يا مغيرة بن شعبة فمثلك مثل البعوضة اذ قالت للنخلة استمسكي فاني نازلة عنك فقالت النخلة والله ما شعرت بوقوعك علي واما زعمك انه قتل عثمان فلعمري لو قتل عثمان ما كنت منه في شي واكل الكاذب **قال** الخوارج فهذه المشاتمة العظيمة المشاهبة التي دارت بينهم تدل على انهم ما كانوا يمسكون السنتهم عن القذف والقدح في الدين والعرض وذلك يوجب القدح العظيم في احوال الطاعنين

الحكاية الثانية ان عثمان اخر عن عايشة رضي الله عنها بعض ارزاقها فغضبت ثم قالت يا عثمان اكلت امانتك وضيعت الرعية وسلطت عليهم الاشرار من اهل بيتك والله لولا الصلوات الخمس لمشى اليك قوم ذوو بصاير يذبحونك كما يذبح الجمل فقال لها عثمان ضرب الله مثلا للذين كفروا امراة نوح وامراة لوط الاية فكانت عايشة تحرض عليه جهدها وطاقتها وتقول ايها الناس هذا قميص رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يبل وقد بليت سنته اقتلوا نعثلا قتل الله نعثلا ثم ان عايشة ذهبت الى مكة فلما قضت حجها وقربت من المدينة اخبرت بقتل عثمان فقالت ثم ماذا فقالوا بايع الناس علي بن ابي طالب فقالت عايشة قتل والله عثمان مظلوما وانا طالبة بدمه والله ليوم من عثمان خير من علي الدهر كله فقال لها عبيد بن ابي سلمة ابن ام كلاب ولم تقولين ذلك فوالله ما اظن ان بين السما والارض احدا في هذا اليوم اكرم على الله من علي بن ابي طالب فلم تكرهين ولايته الم تكوني تحرضين الناس على قتله وقلت اقتلوا نعثلا فقد كفر فقالت عايشة لقد قلت ذلك ثم رجعت عما قلت وذلك انكم استتبتموه حتى اذا جعلتموه كالقضة قتلتموه والله لاطلبن بدمه فقال لها عبيد بن ام كلاب هذا والله التخليط يا ام المومنين

الحكاية الثالثة الخصومة العظيمة التي كانت بين عبد الله بن مسعود وابي بكر وعمار وبين عثمان والخصومة التي كانت بين عبد الله بن مسعود وبين بعضهم حتى انتهى الامر الى الضرب والنفي عن البلد واللعن وكل ذلك يقتضي توجه القدح الى عدالة بعضهم

الحكاية الرابعة مقتل عثمان والجمل وصفين ثم قالت الخوارج لا نبالي هولا المحدثين يرجحون الراوي بادنى سبب ثم انهم مع علمهم بهذه القوادح العظيمة يقبلون روايات الصحابة ويقبلون رواية القادح والمقدوح فيه فهذا الذي ذكرنا في تفصيل هولا المحدثين اتباع كل ناعق وعبيد كل من غلب يرددون لاهل كل دولة فضائلهم فان انقضت دولتهم تركوه وهما رواه الخلال ان اماما يكون منهم وانه يملأ الارض عدلا بعد ان ملئت جورا ورووا الحسنية ذلك لنفسها وروته العباسية

امر

لنفسها حتى سموا أولاد المنصور بالمهدي وحتى روت الأموية مثل ذلك في السفياني
وسموا سليمان بن عبد الملك بالمهدي وحتى روت اليمانية في الأصفر القحطاني
الذي يخرج أي فلا نعرف على ذلك الطمع تارة ويزيد بن المهلب أخرى وأيضا
فإنا نعلم بالضرورة أن الرسول عليه السلام حين كان يشرع في الكلام فالصحابة
ما كانوا يكتبون كلامه من أوله إلى آخره لفظا لفظا وإنما كانوا يسمعونه ثم
يخرجون من عنده وربما رووا ذلك الكلام بعد بضع سنين ومن المعلوم أن العلماء الذين
يقصدوا لتلقف الكلام وما سمعوه وعنوا عليه لو سمعوا كلاما قليلا مرة واحدة
فأرادوا إعادته في تلك الساعة بعينه بتلك الألفاظ من غير تغيير ولا تبديل لعجزوا عنه
فكيف الكلام الطويل بعد المدة المتطاولة من غير تكرار ولا كتبة ومن أنصف
قطع بأن هذه الأخبار التي رووها ليست من ألفاظها لفظ الرسول عليه السلام
في بعيد الكلام بعد المدة الطويلة ثم يمكن أن يقيم معناه تماما فإن كل إنسان
مظنة النسيان فلا يعبر إلا بعضه وإذا كان ذلك كذلك لزم القطع بسقوط الحجة
عن هذه الألفاظ لا سيما إذا جربناهم فرأيناهم يذكرون الكلام الواحد في
الواقعة الواحدة بروايات كثيرة مع زيادات ونقصانات وأحسن الأحوال
في ذلك أن يحمل على ما قلناه من عدم حفظ الألفاظ وتغيير التقديم والتأخير
بسبب طول المدة وكل ذلك يوجب القدح في هذه الأخبار واعلم أن اعتماد
أصحابنا في هذا الباب على كلمة واحدة وهي أن آيات القرآن دالة على سلامة
أحوال الصحابة رضي الله عنهم وبراءتهم عن المطاعن وإذا كان كذلك وجب علينا
أن نحسن الظن بهم إلى أن يقوم دليل قاطع على الطعن فيهم وهذه المطاعن التي
ذكروها مروية بالآحاد فإن صحت رواية الآحاد فيها فهذه المطاعن
وإن صحت فهذه المطاعن أيضا تعلق بكل التقديرين هذه المطاعن مدفوعة
فبقي الأصل الذي ذكرناه سليما وأما طعن الخوارج فهو مبني على أن تخصيص الكتاب
بخبر الواحد لا يجوز وقد تقدم القول فيه وأما قولهم الظاهر أن هذه الألفاظ
ليست ألفاظ الرسول عليه السلام قلنا لما ثبت أن الظاهر من حال الراوي العدل أنه
قد أخبر بأنها ألفاظ الرسول عليه السلام وجب تصديقه فيه ظاهرا

القسم الثاني في الخبر الذي لا يقطع بكونه صدقا أو كذبا وفيه أبواب

الباب الأول في إقامة الدليل على أنه حجة في الشرع

اختلف الناس فيه والأكثرون جوزوا التعبد به عقلا والأقلون منعوا منه عقلا أما
المجوزون فمنهم من قال وقع التعبد به ومنهم من قال لم يقع والذين قالوا وقع
التعبد به اتفقوا على أن الدليل السمعي دل عليه واختلفوا في أن الدليل
العقلي هل دل عليه فذهب القفال وابن سريج منا رحمهما الله وأبو الحسين البصري

من المعتزلة إلى أن الدليل العقلي دل على وقوع التعبد به وأما الجمهور منا ومن المعتزلة
كأبي علي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار فقد اتفقوا على أن دليل التعبد به السمعي فقط
وهو قول أبي جعفر الطوسي من الإمامية وأما الذين قالوا لم يرد التعبد به فهم فرق
ثلاثة الأولى الذين لم يوجد ما يدل على أنه حجة فوجب القطع بأنه ليس بحجة الثانية
أنه جاء في الأدلة السمعية ما يدل على أنه ليس بحجة والثالثة أن الدليل العقلي
قام على امتناع العمل به إن الخصوم بأسرهم اتفقوا على جواز العمل بالخبر الذي
لا يعلم صحته كما في الفتوى وفي الشهادة وفي الأمور الدنيوية لنا النص والإجماع
والسنة المتواترة والقياس والمعقول أما النص فوجهان الأول قوله تعالى
فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين الآية وجه الاستدلال أن الله تعالى
أوجب الحذر بإخبار الطائفة والطائفة هاهنا عدد لا يفيد قولهم العلم ومتى أوجب
الحذر بإخبار عدد لا يفيد قولهم العلم فقد أوجب العمل بالخبر الذي لا يقطع بصحته
إنما قلنا إنه أوجب الحذر عند إخبار الطائفة لأنه أوجب الحذر بإنذار الطائفة والإنذار
هو الإخبار إنما قلنا إنه أوجب الحذر بإنذار الطائفة لقوله تعالى ولينذروا قومهم
إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون وكلمة لعل للترجي وذلك في حق الله تعالى محال
وإذا تعذر حمله على ظاهره وجب حمله على المجاز وذلك لأن المترجي طالب للشيء
فإذا كان الطلب لازما للترجي وجب حمل هذا اللفظ على الطلب فيلزم أن يكون
الله تعالى طالبا للحذر وطلب الله تعالى هو الأمر فثبت أن الله تعالى أمر بالحذر
عند إنذار الطائفة وإنما قلنا أن الإنذار هو الإخبار لأنه عبارة عن الخبر المخوف
والخبر داخل في الخبر المخوف فثبت أن الله تعالى أوجب الحذر عند إخبار الطائفة
وإنما قلنا أن الطائفة هاهنا عدد لا يفيد قولهم العلم لأن كل ثلاثة فرقة والله تعالى
أوجب على كل فرقة أن يخرج منها طائفة والطائفة من الثلاثة واحد أو اثنان
وقول الواحد والاثنين لا يفيد العلم وإنما قلنا إنه تعالى لما أوجب الحذر عند خبر العدد
الذي لا يفيد قولهم العلم وجب العمل بذلك الخبر لأن قوما إذا نقلوا فعلا وروى الراوي
لهم خبرا يقتضي المنع من ذلك الفعل فإما أن يجب عليهم تركه عند سماع ذلك الخبر
أو لا يجب فإن وجب فهو المراد من وجوب العمل بمقتضى ذلك الخبر وإذا ثبت وجوب
العمل بمقتضاه في هذه الصورة وجب العمل به في سائر الصور ضرورة أنه لا قائل
بالفرق وإن لم يجب الترك لم يكن الحذر واجبا وذلك ينافي ما دلت الآية عليه من وجوب
الحذر فإن قيل لا نسلم أنه تعالى أوجب الحذر عند إنذار الطائفة فأما قوله لعلهم
يحذرون قلنا سلمتم أنه لا يمكن حمله على ظاهره فلم قلت أنه يجب حمله على ذلك
المجاز ولم لا يجوز حمله على مجاز آخر لا بد فيه من الدليل سلمناه وجوب الحذر عند
الإنذار لكن لا نسلم أن الإنذار هو الإخبار فإن الإنذار من جنس التخويف فيحتمل

الآية على التخويف الخاص من الفتوى بل هذا أولى لأنه أوجب التفقه لأجل الإنذار
والتفقه إنما يحتاج إليه في الفتوى لا في الرواية فإن قلت الحمل على الفتوى متعذر لوجهين
الأول أنا لو حملناه على الفتوى لاختص لفظ القوم بغير المجتهد لأن المجتهد لا يجوز له العمل
بفتوى المجتهد لكن التخصيص غير جائز لأن الآية مطلقة في وجوب إنذار القوم سواء كانوا
مجتهدين أو لم يكونوا كذلك أما لو حملناه على رواية الخبر لا يلزم منه ذلك لأن الخبر كما يروى
لغير المجتهد فقد يروى أيضا للمجتهد الثاني أن من شرب النبيذ فروى إنسان له خبرا
يدل على أن شاربه في النار فقد أخبره بخبر مخوف ولا معنى للإنذار إلا ذلك فصح إطلاق
اسم الإنذار على الرواية وبعد ذلك نقول لا يخلو إما أن لا يصح اسم الإنذار على الفتوى
أو يصح فإن لم يصح فقد حصل الغرض من أن المراد من الإنذار الرواية لا الفتوى وإن صح
لم يجعله حقيقة فيهما دفعا للاشتراك فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك وهو
الخبر المخوف وعلى هذا التقدير يكون الإنذار متناولا للرواية والفتوى جميعا وذلك
مما لا يضرنا قلت الجواب عن الأول أنه كما يلزم من حمل الإنذار على الفتوى تخصيص
لفظ القوم بغير المجتهد لزم من حمله على الرواية تخصيص لفظ القوم بالمجتهد لإجماعنا
على أنه لا يجوز للعامي أن يستدل بالحديث فالتخصيص لازم عليكم كما أنه لازم علينا فعليكم
الترجيح أنه معنا لأن غير المجتهد أكثر من المجتهد والتخصيص كلما قل كان أولى وعن
الثاني أنه إذا كان المراد من الإنذار القدر المشترك بين الفتوى والرواية والمأمور به
إذا كان مشتركا فيه بين صور كثيرة كفى في الوفاء بمقتضى الأمر الإتيان بصورة واحدة
من تلك الصور لأنه إذا كان المطلوب إدخال القدر المشترك بين الفتوى والرواية في
الوجود وذلك المشترك حاصل في الفتوى فالقول بكون الفتوى حجة يكون عملا بمقتضى
النص فلا يبقى للنص دلالة على وجوب العمل بالرواية سلمنا أن المراد من الإنذار رواية الخبر
فقط لكن لم لا يجوز أن يكون المراد رواية أخبار الأولين كيف فعل الله بهم لأن سماع
أخبارهم يقتضي الاعتبار على ما قال الله تعالى لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب
أو يكون المراد منه التنبيه على وجه النظر والاستدلال سلمنا أن الآية تقتضي وجوب
الحذر عند خبر طائفة فلم قلت الطائفة اسم لعدد لا يفيد قولهم العلم قوله لأن كل بلدة
فرقة والخارج عن البلدة واحد أو اثنان قلنا لا نسلم أن كل بلدة فرقة فما الدليل الذي يدل
على بطلانه وجهان الأول أنه يقال الشافعية فرقة واحدة لا فرق ولو كان كل بلدة فرقة
لما كانت الشافعية فرقة واحدة بل فرقا الثاني أنه يقال أوجب على كل فرقة الخروج منها
طائفة للتفقه ولو كان كل بلدة فرقة لوجب أن يخرج من كل بلدة واحد للتفقه وذلك باطل
بالاتفاق سلمنا أن الطائفة هي اسم لعدد لا يفيد قولهم العلم فلم قلت إن الآية تقتضي وجوب
الحذر بقول عدد لا يفيد قولهم العلم بيانه أن الطائفة عندكم اسم للواحد والاثنين
قوله ولينذروا ضمير الجمع وأقل الجمع ثلاثة على ما تقدم فإذن قوله ولينذروا البعض عائد إلى

كل واحد من تلك الطوائف بل إلى مجموعها فلم قلت أن مجموع تلك الطوائف ما بلغوا حد
التواتر سلمنا أن الآية تقتضي وجوب الحذر عند خبر من لا يفيد قوله العلم لم قلت إنها تقتضي
وجوب العمل بذلك الخبر فإنا نوجب عليهم ذلك الترك للاحتياط حتى إنه لو كان عاميا وجب
عليه الرجوع إلى المفتي فإن أذن له فيه جاز له العود إليه وإن كان مجتهدا نظر في سائر
الأدلة فإن وجد فيها ما يقتضي المنع من ذلك الفعل امتنع منه وإلا جاز له العود إليه
والجواب قوله لم قلتم إنه يفيد وجوب الحذر قلنا لوجهين الأول أنه لا يمكن حمله على ظاهره
فوجب حمله على الأمر به قوله لم قلت إنه ليس ها هنا مجاز آخر قلنا لأن الأصل عدم المجاز
فإذا وجد هذا المجاز الواحد فالظاهر عدم سائر المجازات الثاني أن قوله تعالى لعلهم
يحذرون يقتضي إمكان تحقق الحذر في حقهم والحذر هو التوقي من الضرر والفعل الذي يقتضي
خبر الواحد المنع منه قد لا يكون مضرا في الدنيا فلا بد وأن يكون مضرا في الآخرة وإلا لم يكن
الحذر ممكنا ولا معنى للضرر في الآخرة إلا العقاب على فعله ولا معنى لقولنا خبر الواحد حجة
إلا هذا القدر الثالث أن قوله لعلهم يحذرون إذا اقتضى حسن الحذر فلا أقل من أن يقتضي
حسن الحذر وذلك يقتضي جواز العمل بخبر الواحد والخصم ينكره فصار محجوجا به قوله لم
لا يجوز أن يكون المراد الفتوى قلنا للوجهين المذكورين أحدهما أنا لو حملناه عليه لزم تخصيص
القوم بغير المجتهد قوله لو حملناه على الرواية لزم تخصيصه بالمجتهد قلنا لا نسلم فإن
الخبر كما يروى للمجتهد فقد يروى لغير المجتهد بل لا يجوز لغير المجتهد أن يتمسك به ولكن ينتفع به
من وجه آخر منها أنه ينزجر عن فعله ويصير ذلك داعيا له إلى الرجوع إلى المفتي ليدلها
بحث عنه ويطلع على معناه الوجه الثاني أنا حملناه على القدر المشترك قوله يكفي في العمل به
ثبوته في صورة واحدة قلنا الجواب عنه من وجهين الأول أنه رتب وجوب الحذر على مسمى الإنذار
الذي هو القدر المشترك فوجب كون هذا القدر المشترك علة للحكم فوجب أن يكون الحكم ثابتا أينما
ثبت هذا المسمى الثاني أن سبب ورود هذه الآية أنه تعالى كان لا يأمر بقبول الفتوى واردا أو
ما كان نادرا فإن كان واردا لم يجز حمل هذه الآية عليه وإلا كان ذلك تكريرا من غير فائدة
وإن سلمنا أنه ما كان واردا أوجب حمله على الأمر بالفتوى ولا تطرق للإجمال إلى الآية وهو
خلاف الأصل قوله لم لا يجوز أن يكون المراد من الإنذار رواية أخبار الأولين قلنا الجواب عنه
كما تقدم عن السؤال الأول قوله لم قلت كل بلدة فرقة قلنا لأن الفرقة في اللغة مفعلة من فرق
أو فرق كالقطعة من قطع أو تقطع وكل شيء حصل الفرق أو التفريق فيه كان فرقة كما أن كل ما
حصل القطع أو التقطيع فيه كان قطعة ولذلك كان من شق خشبة يقال فرقها فرقا وإذا
كان كذلك فالفرقة في أصل اللغة تقع على كل واحد من الأشخاص حقيقة إلا أنا خصصناها
في هذه الآية بالبلدة حتى يمكن خروج طائفة عنها فوجب أن يبقى حقيقة في البلدة قوله
أصحاب الشافعي فرقة واحدة قلنا ذلك لأنهم بحسب المذهب اتفقوا وادعى غيرهم فلأجل
هذا الاعتبار سموا فرقة واحدة وأما بحسب الشخص فهم فرق قوله الله تعالى أوجب

على كل فرقة ان تخرج منها طائفة للتفقه ولا يجب ذلك على كل واحد فعلمنا ان كل الطائفة في حق
هذا الحكم فوجب ان يقوم مقام الباقي **قوله** لا يجوز ان يكون المراد ان ينذر مجموع
الطوائف مجموع قومهم **قلنا** هذا باطل بقوله اذا رجعوا اليهم لانه لا يجوز ان يقال عاد ان رجع
الى ذلك الموضع الا اذا كان فيه ومعلوم ان الطائفة من كل فرقة ما كانت في غير تلك الفرقة
فلا يمكن ان يقال كل طائفة ترجع الى كل الفرق بل انما يمكن رجوعها الى فرقتها الخاصة **قوله**
الضمير في قوله ولينذروا والنفر ضمير الواحد او للاثنين **قلنا** هذا لا يضرنا لانه تعالى قابل
مجموع الطوائف بمجموع القوم فيتوزع البعض على البعض **قوله** لم قلت انه يدل
على وجوب العمل بذلك الخبر **قلنا** لما تقدم **قوله** يجب عليه الرجوع الى الحال ليستفتي ان كان
عاميا وليتأمل ان كان مجتهدا **قلنا** هذا باطل لان العامي لا يجوز له الاقدام على الفعل الا بعد
ان يعلم جواز ذلك الفعل بحجة المفتي ومتى علم المفتي لم يجب عليه الاستفتاء مرة اخرى
واما المجتهد فان كان خبر الواحد حجة عليه فهو المطلوب وان لم يكن لم يجب عليه
التوقف لانعقاد الاجماع على ان الذي لا يكون دليلا لا يمنع عن فعل ما ثبت له جواز
فعله بدليل متقدم **المسلك الثاني** لو وجب في خبر الواحد ان لا يقبل لما كان
كون خبر الفاسق غير مقبول معللا بكونه فاسقا لكنه معلل به فلم يجب في خبر الواحد
ان لا يقبل واذا لم يجب ان لا يقبل جاز قبوله في الجملة وهو المقصود بيان الملازمة ان
كون الراوي الواحد واحدا امر لازم لشخصه المعين يمتنع خلوه عنه عقلا واما كونه
فاسقا فهو وصف عرضي يطرأ ويزول واذا اجتمع في المحل وصفان احدهما لازم والاخر
عرضي مفارق وكان كل واحد منهما مستقلا باقتضاء الحكم كان الحكم مضافا لا محالة الى
اللازم لانه كان حاصلا قبل حصول المفارق وموجبا لذلك الحكم وحين جاء المفارق كان
ذلك الحكم حاصلا بسبب ذلك اللازم وتحصيل الحاصل محال فيستحيل استناد
ذلك الحكم الى ذلك المفارق **مثاله** يستحيل ان يقال الميت لا يكتب لعدم الدواة والقلم
عنه لان الموت لما كان وصفا لازما وكان مستقلا بامتناع صدور الكتابة عنه
استحال تعليل امتناع الكتابة بالوصف العرضي وهو عدم الدواة والقلم وانما قلنا
انه معلل به فلقوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا امر بالتثبت
مرتبا على كونه فاسقا والحكم المرتب على الوصف المشتق المناسب يقتضي كونه معللا
بما منه الاشتقاق ولا شك ان الفسق يناسب عدم القبول فثبت بما ذكرنا ان خبر
الواحد لو وجب ان لا يقبل لامتنع تعليل عدم قبول خبر بكونه فاسقا وثبت انه معلل به
فخبر الواحد لا يجب ان لا يقبل فهو اذن مقبول في الجملة **ومن الناس** من تمسك بالاية على
وجه اخر وهو انه تعالى امر بالتثبت مشروطا بان يكون الخبر صادرا عن الفاسق والمشروط
بالشيء عدم عند عدم الشرط فوجب ان لا يجب التثبت اذا لم يوجد مجيء الفاسق فاذا جاء
غير الفاسق ولم يتثبت فاما ان يجزم بالرد وهو باطل والا كان خبر العدل اسوأ حالا

من خبر الفاسق وهو باطل بالاجماع او يجب القبول وهو المطلوب **المسلك الثالث**
السنة المتواترة وهي ما روي انه عليه السلام كان يبعث رسله الى القبائل لتعليم الاحكام
مع ان كل واحد من اولئك الرسل ما كانوا بالغين الى حد التواتر واعترض ابو الحسين البصري
هذه الدلالة بسؤال واقع فقال لم لا يجوز ان يكون بعثهم الى القبائل للفتوى او للرواية الخبر والاول مسلم
والثاني ممنوع بيانه ان العوام في القبائل كانوا اكثر من المجتهدين فكانت حاجتهم الى الفتوى
اشد من حاجتهم الى من يروي لهم خبر الصحابة فهذا جملة مذهب ان هذا الاحتمال ليس
اظهر لكن لا بد من بيان الدلالة على قطع هذا الاحتمال حتى يتم الاستدلال **المسلك الرابع**
العمل بالخبر الواحد الذي لا يقطع بصحته مجمع عليه بين الصحابة فيكون العمل به حقا وانما قلنا
انه مجمع عليه بين الصحابة لان بعض الصحابة عمل بالخبر الذي لا يقطع على صحته ولم يبد من احد منهم
انكار على فاعله وذلك يقتضي حصول الاجماع انما قلنا ان بعض الصحابة عمل به لوجهين
الاول وهو انه روي بالتواتر ان يوم السقيفة لما احتج ابو بكر على الانصار بقوله عليه السلام
الائمة من قريش مع كونه مخصصا لعموم قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي
الامر منكم قبلوه ولم ينكر عليه احد ولم يقل له احد كيف تحتج علينا بخبر لا نقطع بصحته فلما لم
يقل احد منهم ذلك علمنا ان ذلك كان كالاصل عندهم **الثاني** الاستدلال بامور لا يدعى التواتر
في كل واحد منها بل في مجموعها وتقريره ان نبين ان الصحابة عملوا على وفق خبر الواحد ثم
نبين انهم انما عملوا به لا بغيره **اما المقام الاول** فبيانه بصور **أ** رجوع الصحابة
الى خبر الصديق رضي الله عنه في قوله عليه السلام الانبياء يدفنون حيث يموتون وفي قوله
الائمة من قريش وفي قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث والى كتابه في معرفة نصب الزكوات
ومقاديرها **ب** روي ان ابا بكر رجع في توريث الجدة الى خبر المغيرة بن شعبة ومحمد بن مسلمة
ونقل عنه ايضا انه قضى بقضية بين اثنين فاخبره بلال انه عليه السلام قضى فيها بخلاف قضائه
فنقضه **ج** روي ان عمر كان يجعل دية الاصابع نصف الدية ويفضل بينها فيجعل في الخنصر ستة
وفي البنصر تسعة وفي الوسطى والسبابة عشرة عشرة وفي الابهام خمسة عشر فلما
روي له في كتاب عمرو بن حزم ان في كل اصبع عشرا رجع عن رايه **د** وقال في الجنين
رحم الله امرأ سمع من رسول الله في الجنين شيئا فقام اليه حمل بن مالك فاخبره بان رسول الله
قضى فيه بغرة فقال عمر لو لم نسمع هذا لقضينا بغيره **ه** وانه كان لا يرى توريث المرأة
من دية زوجها فاخبره الضحاك انه عليه السلام كتب اليه ان يورث امرأة اشيم الضبابي
من دية زوجها فرجع اليه **و** وتظاهرت الرواية ان عمر رضي الله عنه قال في المجوس
ما ادري ما الذي اصنع بهم فقال عبد الرحمن بن عوف اشهد اني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول سنوا بهم سنة اهل الكتاب فاخذ منهم الجزية واقرهم على دينهم **ز** انه ترك القول
برايه في بلاد الطاعون بخبر عبد الرحمن **ح** روي عن عثمان رضي الله عنه انه رجع الى قول
فريعة بنت مالك اخت ابي سعيد الخدري حين قالت جئت الى رسول الله استاذنه بعد

وفاة زوجي في موضع العدة فقال عليه السلام امكثي في بيتك حتى ينقضي عدتك ولم ينكر عليها الخروج للاستفتاء فاخذ عثمان روايتها في الحال ان المتوفى عنها زوجها تعتد في منزل الزوج ولا تخرج ليلا وتخرج نهارا ان لم يكن لها من يقوم بحوائجها **ط** اشتهر من علي رضي الله عنه انه كان يحلف الراوي وقبل رواية ابي بكر من غير حلف واستحلف راوية المقداد في حكم المذي **ى** رجوع الجماهير الى قول عائشة رضي الله عنها في وجوب الغسل عند التقاء الختانين **يا**

رجوع الصحابة في الربوا الى خبر ابي سعيد **يب** قال ابن عمر كنا نخابر اربعين سنة فلا نرى به باسا حتى روى لنا رافع بن خديج نهيه عليه السلام عن المخابرة **يج** قال انس كنت اسقي ابا عبيدة وابا طلحة وابي بن كعب شرابا اذ اتانا آت فقال حرمت الخمر فقال ابو طلحة قم يا انس الى هذه الجرار فاكسرها فكسرتها **يد** اشتهر عمل اهل قبا في التحول عن القبلة بخبر الواحد **يه** قيل لابن عباس ان فلانا يزعم ان موسى صاحب الخضر ليس موسى بني اسرائيل فقال ابن عباس كذب عدو الله اخبرني ابي بن كعب قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكر موسى والخضر بشيء يدل على ان موسى صاحب الخضر هو موسى بني اسرائيل **يو** عن ابي الدردا انه لما باع معاوية شيئا من اواني الذهب والفضة باكثر من وزنه قال ابو الدردا سمعت النبي صلى الله عليه وسلم ينهى عنه فقال معاوية لا ارى به باسا فقال ابو الدردا من يعذرني من معاوية اخبره عن الرسول وهو يخبرني عن رايه لا ساكنتك بارض ابدا

فهذه الاخبار قطرة من بحر هذا الكتاب ومن طالع كتب الاخبار وجد فيها من هذا الجنس ما لا حد له ولا حصر وكل واحد منها وان لم يكن متواترا لكن القدر المشترك فيه بين الكل وهو العمل على وفق الخبر الذي لا يعلم صحته معلوم فصار ذلك متواترا في المعنى **واما المقام الثاني** فهو انهم انما عملوا على وفق هذه الاخبار لاجلها فبيانه من وجهين **الاول** لو لم يعملوا لاجلها بل لامر اخر اما للاجتهاد تجدد لهم او ذكر شيء سمعوه من الرسول عليه السلام لوجب من جهة العادة والدين ان يظهروا ذلك اما العادة فلان الجمع العظيم اذا اشتد اهتمامهم بامر قد التبس عليهم ثم زال اللبس عنهم فيه لدليل سمعوه او لراي حدث لهم فيمتنع في العادة ان لا يظهروا ذلك الدليل ولا يستبشروا بسبب الظفر به والتعجب من ذهاب ذلك عليهم فان جاز في الواحد ان لا يظهر ذلك لم يجز في الكل واما الدين فلان سكوتهم عن ذكر ذلك الدليل وعملهم عند الخبر يوجب بيوهم انهم عملوا لاجله كما يدل عملهم بموجب اية سمعوها على انهم عملوا لاجلها وايهام الباطل غير جائز كما انه لو قال لهم قائل احكموا في هذه المسئلة بمجرد قولي فحكموا عند ذلك القول بخبر سمعوه عن الرسول عليه السلام فانه لا يحسن من جهة الدين ان لا يبينوا انهم انما حكموا بذلك الدليل لا لشهوة ذلك القائل **الثاني** ان طلب ابي بكر من المغيرة شاهدا معه في ارث الجدة دليل على انه كان مريدا ان الحكم متعلق بروايتهما ولان عمر قال في الجنين لولا هذه الرواية والا لقضينا فيه بغيره وترك رايه في دية

الاصابع بالخبر الذي سمعه وصرح ابن عمر برجوعهم عن المخابرة بخبر رافع وصرحوا بانهم رجعوا الى وجوب الغسل بالتقاء الختانين لاجل قول عائشة فثبت بمجموع هذين المقامين ان بعض الصحابة عمل بالخبر الذي لا يعلم صدقه واما بيان المقدمة الثالثة وهو انه لم يظهر من احد منهم الانكار وانه متى كان كذلك انعقد الاجماع وتقريره سبق في مسئلة القياس **فان قيل** لا نسلم عمل بعض الصحابة على وفق الخبر الذي لم يعلم صحته واما دعوى الضرورة فممنوعة فان المرتضى انا الضرورة لا يحصل بها العلم المشترك في طريقها و الامامية وكل مخالفيه في خبر الواحد من النظام وجماعة من شيوخ المتكلمين يخالفونهم فيما ادعوا فيه الضرورة مع الاختلاط باهل الاخبار ويقسمون على انهم لا يعلمون ذلك ولا يظنونه فان كذبتموهم فعليهم مثل الحس وعلمتم عنادهم واما الاستدلال فضعيف لان الروايات التي ذكرتموها وان بلغت المائة والخمسين فهي غير بالغة الى حد التواتر فلا تفيد العلم ويرجع حاصله الى اثبات خبر الواحد بخبر الواحد سلمنا صحة هذه الروايات لكن لا نسلم انهم عملوا بتلك الاخبار ولم لا يجوز انهم لما سمعوا تلك الاخبار تذكروا دليلا دلهم على تلك الاحكام **قوله** لو كان كذلك لوجب اظهاره من جهة الدين والعادة **قلنا** لا نزاع في ان ما ذكرتموه هو الاحتمال الاظهر لكن القطع بوجوبه على كل حال ممنوع والمسئلة قطعية فلا يجوز بناؤها على مقدمة ظنية سلمنا عمل بعضهم بهذه الاخبار لكن لا نسلم سكوت الكل عن الانكار فما الدليل عليه ثم يدل على انهم انكروه في صور **احدها** توقف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن خبر ذي اليدين الى ان شهد له ابو بكر وعمر رضي الله عنهما **وثانيها** رد ابي بكر خبر المغيرة في توريث الجدة حتى اخبره بذلك محمد بن مسلمة **وثالثها** رد ابي بكر وعمر خبر عثمان فيما رواه من اذن رسول الله صلى الله عليه وسلم في رد الحكم ابن ابي العاص حتى طالباه بمن يشهد معه به **ورابعها** رد عمر خبر ابي موسى الاشعري حتى شهد له ابو سعيد الخدري **وخامسها** رد عمر خبر فاطمة بنت قيس **وسادسها** رد علي كرم الله وجهه خبر ابي سنان الاشجعي في قصة بروع بنت واشق وايضا فقد ظهر عنه تحليف الرواة **وسابعها** رد عائشة رضي الله عنها خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء اهله **وثامنها** ان عمر منع ابا هريرة من الرواية سلمنا سكوتهم عن الانكار لكن السكوت انما يدل على الاجماع ان لو صدر عن الرضا فلم قلت ان الامر كذلك بل هاهنا احتمالات اخر سوى الرضا من التقية والخوف سلمنا اجماعهم على قبول الخبر الذي لا يعلم صحته لكن دل على انهم قبلوا جميع انواع الخبر الذي يكون كذلك او على انهم قبلوه في الجملة والاول ظاهر الفساد والذي يقدح في غرضكم انهم لما اتفقوا على قبول نوع من انواع الخبر الذي لا يعلم صحته لم يلزم من اجماعهم على قبول ذلك النوع اجماعهم على قبول سائر الانواع لاحتمال ان يامر الله تعالى بالعمل بذلك النوع دون

النوع الاخر بانه لما لم ينقل الينا ذكر النوع الذي اجمعوا على قبوله لم نعرف ذلك النوع
فاذن لا نوع من انواع خبر الواحد الا ونجوز انه هل ذكر النوع الذي اجمعوا على قبوله
او غيره واذا كان كذلك وجب التوقف في الكل سلمنا ان النوع الذي اجمعوا على العمل به
معلوم فلم قلت بما جاز لهم العمل بخبر الواحد جاز لغاية ان الصحابة رضي الله عنهم
كانوا قد شاهدوا الرسول عليه السلام وعرفوا مجاري كلماته ومناهج رموزه واشاراته
وعرفوا احوال اولئك الرواة في العدالة وعدمها وفي الافعال الموجبة للعدالة
وللافعال المنافية لها واذا كان كذلك كان ظنهم بصدق تلك الاخبار وعدالة الرواة
اقوى من ظن من لم يشاهد النبي عليه السلام البتة ولا سمع كلامه ولم يشاهد احوال اولئك
الرواة ولم يعرف عدالتهم وفسقهم الا بالروايات المتباعدة والوسائط الكثيرة
واذا كان كذلك فلم قلت ان انعقاد الاجماع على قبول الخبر الذي افاد ظنا قويا
عند حصول الظن القوي يوجب قبوله عند ما لا يحصل ذلك الظن القوي
فان قلت كلامكم يقتضي عدم قبول بعض هذه الانواع في بعض الازمنة فان قبوله في كل
نوع وفي كل زمان **قلت** هذه الحجة انما تنفع في زمان التابعين وقد يمكن اول الباب
الاجماع انه لا سبيل الى القطع بهذا الاجماع لكثرة المسلمين وتفرقهم في الشرق
والغرب **والجواب** اما دعوى الضرورة وحيا من تقريرها من انه نقل الينا بالتواتر
حضور ابي بكر مع الانصار يوم السقيفة وتمسكه عليهم بقوله عليه السلام الائمة من
قريش ولم ينكر عليه احد فيه فاما قول المرتضى ان النظام وجمعا من شيوخ المعتزلة
والقاساني والامامية ينكرون ذلك ويقسمون بالله انهم لا يجدون علما ولا ظنا فلنا
رواية المذهب لا تجوز بالتشهي او التمني فالنظام ما انكر ذلك بل سلم الا انه قال الاجماع
الصحابة ليس بحجة على ما حكيناه قبل ذلك وكذا قول سائر شيوخ المعتزلة واما الامامية
فالاخباريون منهم مع ان كثرة التشبه في قديم الزمان ما كان الا فيهم وهم لا يعولون
في اصول الدين فضلا عن فروعه الا على اخبار الاحاد التي يروونها عن ائمتهم
واما الاصوليون منهم فابو جعفر الطوسي وافقنا على ذلك فلم يبق ممن ينكر هذا
الا المرتضى وجمع قليل من اتباعه ولا يستبعد اتفاق امثال هذا الجمع على
المكابرة في الضروريات وما حقق ذلك انه قال انهم يقسمون على انهم لا يعلمون
بل لا يظنون ونحن نعلم بالضرورة ان هذه الروايات وان تقاصرت عن العلم الا انها ما
تقاصرت عن الظن فعلمنا ان غرض المرتضى مما ذكره محض المكابرة **قوله** لا يجوز
ان يقال انهم عند سماع هذه الاخبار تذكروا دليلا اخر **قلنا** لما ذكرنا ان العادة
والدين يوجبان اظهار ذلك الدليل **قوله** ما الدليل عليه **قلنا** الرجوع فيه الى
العرف فانا نعلم بالضرورة ان الجمع العظيم اذا اشتد عليهم امر من الامور ثم
انهم عند سماع شيء توهموا انه هو الدليل تذكروا شيئا اخر هو الدليل حقيقة فانه يستحيل

اتفاقهم باسرهم على السكوت عن ذكر ذلك الدليل وعن دفع ذلك الوهم الباطل **قوله** من
الصحابة من رد خبر الواحد **قلنا** الجواب عنه من وجهين **الاول** ان الذين نقلتم عنهم انهم
لم يقبلوا خبر الواحد هم الذين نقلنا عنهم انهم قبلوه ولا بد من التوفيق وما ذاك الا ان
يقال انهم قبلوا خبر الواحد اذا كان مع شرائط مخصوصة وردوها عند عدم تلك
الشرائط **الثاني** ان الروايات التي ذكرتموها انما دلت على رد خبر الواحد دلت
على قبولهم خبر الاثنين والثلثة وحين لم ندع في هذا المقام الا قبول الخبر الذي لا يقطع
بصحته واما الاسولة الباقية فالاجوبة عنها سياتي في مسئلة القياس ان شاء الله تعالى
المسلك الخامس القياس اجمعنا على ان الخبر الذي لا يقطع بصحته مقبول
في الفتوى والشهادات فوجب ان يكون مقبولا في الروايات والجامع تحصيل المصلحة
المظنونة او دفع المفسدة المظنونة بل الرواية اولى بالقبول من الفتوى لان الفتوى
لا تجوز الا اذا سمع المفتي دليلا ذلك الحكم وعرف كيفية الاستدلال به وذلك دقيق
صعب يغلط فيه الاكثرون اما الروايات فلا يحتاج فيها الا الى السماع فاذن
الرواية احد اجزاء الفتوى فاذا كانت الفتوى مقبولة من الواحد فبان تكون
الرواية مقبولة كان اولى **فان قيل** هذا قياس وانه لا يفيد اليقين على ما تقدم ثم
نقول الفرق بين الشهادة والفتوى وقبول خبر الواحد من وجهين **الاول** وهو ان
العمل بخبر الواحد يقتضي صيرورة ذلك الحكم شرعا عاما في حق كل الناس والعمل
بالشهادة والفتوى ليس كذلك والا لزم من تجويز العمل بالظن الذي يعتقد خطئه
وقد يصيب في حق الواحد تجويز العمل به في حق عامة الخلق **الثاني** العمل بالفتوى
ضروري لانه لا يمكن تكليف كل احد بان يصير فقيها بالاجتهاد وكذا الشهادة ضرورية
في الشرع في تمييز المحق عن المبطل اما العمل بخبر الواحد فغير ضروري لانا وان وجدنا
في المسئلة دليلا قاطعا عملنا به والا رجعنا الى البراءة الاصلية فلا يلزم من جواز
العمل بالظن عند الضرورة جواز العمل به لا عند الضرورة وانه قياس فاسد
والجواب اما السؤال الاول فجوابه ما تقدم واما الفرق الاول فهو ملغى في شرعية اصل
الفتوى فانه امر لكل الخلق باتباع الظن واما الثاني فضعيف لانه لا ضرورة في
الرجوع الى الشهادة والفتوى لامكان الرجوع الى البراءة الاصلية **المسلك
السادس** دليل العقل وهو ان العمل بخبر الواحد يقتضي دفع ضرر مظنون
فكان العمل به واجبا بيان المقدمة الاولى ان الراوي العدل اذا اخبر عن الرسول
عليه السلام انه امر بهذا الفعل حصل ظن انه وجد هذا الامر وعندنا مقدمة يقينية
ان مخالفة الامر سبب لاستحقاق العقاب فحينئذ يحصل من ذلك الظن وذلك العلم
ظن انا لو تركناه لصرنا مستحقين للعقاب فيجب ان يجب العمل به لانه اذا
حصل الظن الراجح والتجويز المرجوح فاما ان يجب العمل بهما وهو محال او يجب

او يجب تركهما وهو محال او يجب ترجيح المرجوح على الراجح وهو باطل بضرورة العقل
او ترجيح الراجح على المرجوح وحينئذ يكون العمل بمقتضى خبر الواحد واجبا واعلم
ان هذه الطريقة يمكن بيانها في مسألة القياس وفي نقض الكلام فيها سوالا وجوابا
اما المنكرون فمنهم من عول على العقل ومنهم من عول على النقل اما العقل
فمن وجوه احدها لو جاز ان يقول الله تعالى اذا غلب على ظنكم صدق الراوي فاعملوا
بمقتضى خبره جاز ان يقول ايضا اذا غلب على ظنكم صدق المدعي للرسالة فاقبلوا شرعه
واحكامه لانا في كلتا الصورتين نكون عاملين بدليل قاطع وهو ايجاب الله تعالى علينا
العمل بالظن وايجاب العقل علينا ذلك ولما لم يجز ذلك فكذا ههنا وثانيها لو جاز
التعبد باخبار الاحاد في الفروع لجاز التعبد بها في الاصول حتى يكتفى في معرفة الله تعالى
بالظن وثالثها الشرعيات مصالح والخبر الذي يجوز كذبه لا يمكن التعويل عليه في
تحصيل المصالح فان قيل لم لا يجوز ان يكون المصلحة هي اتباع ذلك الفعل
المظنون قلنا كون الفعل مصلحة اما ان يكون بسبب ذلك الظن او لا بسببه
والاول باطل لانه لو جاز ان يؤثر ظننا في صيرورة ما ليس بمصلحة مصلحة لجاز
ان يؤثر ظننا لمجرد التشهي ذلك حتى يحسن من الله تعالى ان يقول اطلقت لك
ان تحكم بمجرد التشهي من غير دليل ولا امارة ومعلوم انه باطل واما الثاني فيقول
اذا كان كون الفعل مصلحة ليس تابعا لظننا فيجوز ان الظن خطأ فلا يكون
فيكون الاقدام على العمل بالظن اقداما على فعل ما لا يجوز فعله وانه غير جائز واما
المعولون على النقل فقد تمسكوا بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وان تقولوا
على الله ما لا تعلمون وان الظن لا يغني من الحق شيئا والجواب عن الوجوه العقلية
انها منقوضة بالعمل بالظن في الفتوى والشهادة والامور الدنيوية فان
من اخبر ان هذا الطعام مسموم وحصل ظن صدقه فانه لا يجوز تناوله ونربطه بهم
بالجامع اليقيني بين مسائح الاذن وايضا فينتقض بعمل اهل العالم على
الظن في امر الاغذية والاشربة والمعالجات والاسفار والارباح واما التمسك
بالايات فسيأتي الجواب عنها في مسألة القياس ان شاء الله تعالى الباب
الثاني في شرايط العمل بهذه الاخبار وهذه الشرايط اما ان يكون
معتبرة في المخبر او المخبر عنه او الخبر القسم الاول في المخبر وهو مرتب على
فصول ثلثة الفصل الاول في الامور التي يجب وجودها حتى يجب على السامع
ان يقبل روايته والضابط فيه كونه بحيث يكون اعتقاد صدقه راجحا على
اعتقاد كذبه ثم تفصيل تلك الامور خمسة الاول ان يكون عاقلا فان المجنون
والصبي غير المميز لا يمكنه الضبط والاحتراز عن الخلل الثاني ان يكون مكلفا وفيه
مسئلتان المسئلة الاولى رواية الصبي غير مقبولة لثلثة اوجه الاول

ان رواية الفاسق لا تقبل فاولى ان لا تقبل رواية الصبي فان الفاسق يخاف الله تعالى
والصبي لا يخاف الله الثاني انه لا يحصل الظن بقوله فلا يجوز العمل بقوله كالخبر عن
الامور الدنيوية الثالث ان الصبي ان لم يكن مميزا لا يمكنه الاحتراز عن الخلل وان كان
مميزا علم انه غير مكلف فلا يحترز عن الكذب فان قيل اليس يقبل قوله في
اخباره عن كونه متطهرا حتى يجوز الاقتداء به في الصلوة قلت ذاك لان صحة صلوة
المأموم غير موقوفة على صحة صلوة الامام المسئلة الثانية اذا كان صبيا
عند التحمل بالغا عند الرواية قبلت روايته لوجوه الاول اجماع الصحابة فانهم
قبلوا رواية ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير من غير فرق بين ما تحملوه قبل البلوغ
او بعده الثاني اجماع الكل على احضار الصبيان مجالس الرواية الثالث
ان اقدامه على الرواية وقت الكبر يدل ظاهرا على ضبطه للحديث الذي سمعه
حال الصغر الرابع اجمعنا على انه يقبل منه الشهادة التي تحملها حال الصغر
فكذا الرواية والجامع انه حال الاداء مسلم عاقل بالغ محترز عن الكذب
الشرط الثالث ان يكون مسلما وفيه مسئلتان المسئلة الاولى الكافر
الذي لا يكون من اهل القبلة اجمعت الامة على انه لا يقبل روايته سواء علم من
دينه المبالغة في الاحتراز عن الكذب او لم يعلم المسئلة الثانية المخالف
من اهل القبلة اذا كفرناه كالمجسم وغيره هل يقبل روايته ام لا الحق انه
ان كان مذهبه جواز الكذب لم يقبل روايته والا قبلناها وهو قول ابي الحسين
البصري وقال القاضي ابو بكر والقاضي عبد الجبار رحمهما الله لا يقبل روايتهم
لنا ان المقتضي للعمل به قائم ولا معارض فوجب العمل به بيان المقتضي ان اعتقاده
لحرمة الكذب يزجره عن الاقدام عليه فيحصل ظن صدقه فيجب العمل به على
ما بيناه بيان انه لا معارض انهم اجمعوا على ان الكافر الذي ليس من اهل القبلة
لا يقبل روايته وذلك الكفر مشترك ههنا احتج ابو الحسين ايضا بان كثيرا
من اصحاب الحديث قبلوا اخبار سلفنا كالحسن وقتادة وعمرو بن عبيد مع
علمهم بمذهبهم واكفارهم من يقول بقولهم احتج المخالف بالنص والقياس
اما النص فقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا امر بالتثبت عند نبأ
الفاسق وهذا الكافر فاسق فوجب التثبت عند خبره واما القياس اجمعنا
على ان الكافر الذي لا يكون من اهل القبلة لا يقبل روايته فكذا هذا الكافر
والجامع ان قبول الرواية تنفيذ لقوله على كل المسلمين وهذا منصب شريف
والكفر يقتضي الاذلال وبينهما منافاة اقصى ما في الباب ان يقال هذا الكافر
جاهل بكونه كافرا لكنه لا يصلح عذرا لانه ضم الى كفره جهلا اخر وذلك لا يوجب
رجحان حاله على الكافر الاصلي والجواب عن الاول ان اسم الفاسق في عرف

الشرع مختص بالمسلم المقدم على الكبيرة وعن الثاني الفرق بين الموضعين ان كفر الخارجي عن
الملة اغلظ من كفر صاحب التاويل ولا نسلم ان الشرع فرق بينهما في امور كثيرة ومع
ظهور الفرق لا يجوز الجمع **الشرط الرابع** العدالة وهي هيئة راسخة في النفس تحمل على
ملازمة التقوى والمروة جميعا حتى تحصل ثقة النفس بصدقه ويعتبر فيها الاجتناب
عن الكبائر وعن بعض الصغائر كالتطفيف في حبة وسرقة باقة من البقل وعن المباحات
القادحة في المروة كالاكل في الطريق والبول في الشارع وصحبة الارذال والافراط
في المزاح والضابط فيه ان كل ما لا يؤمن معه جراءته على الكذب يرد به الرواية وما لا
فلا ولنفرع على هذا نوعان من الكلام **النوع الاول** في احكام العدالة وفيه مسائل
المسئلة الاولى الفاسق اذا اقدم على الفسق فان علم كونه فسقا لا تقبل روايته بالاجماع
وان لم يعلم كونه فسقا فكونه فسقا اما ان يكون مظنونا او مقطوعا فان كان مظنونا قبلت
روايته بالاتفاق قال الشافعي رضي الله عنه اقبل شهادة الحنفي واحده اذا شرب النبيذ
وان كان مقطوعا به قبلت روايته ايضا قال الشافعي رضي الله عنه اقبل رواية اهل الاهواء
الا الخطابية من الرافضة لانهم يرون الشهادة بالزور لموافقيهم وقال القاضي ابو بكر
لا تقبل **لنا** ان ظن صدقه راجح والعمل بهذا الظن واجب والمعارض المجمع عليه منتف فوجب
العمل به **احتج** الخصم بان منصب الرواية لا يليق بالفاسق اقصى ما في الباب انه جهل
فسقه ولكن جهله بفسقه فسق اخر فاذا منع احد الفسقين من قبول الرواية
فالفسقان اولى بذلك المنع **والجواب** انه اذا علم كونه فسقا دل اقدامه عليه على جراءته
على المعصية بخلاف ما اذا لم يعلم ذلك **المسئلة الثانية** اهل القبلة لا يكفر لكن ظهر عناده
لا تقبل روايته لان المعاند يكذب مع علمه بكونه كذبا وذلك يقتضي جراءته على الكذب فوجب
ان لا تقبل روايته **المسئلة الثالثة** قال الشافعي رضي الله عنه رواية المجهول غير مقبولة
بل لا بد فيه من خبرة ظاهره والبحث عن سيرته وسريرته وقال ابو حنيفة واصحابه يكفي في قبول
الرواية الاسلام بشرط سلامة الظاهر عن الفسق **لنا** اوجه **الاول** الدليل ينفي العمل
بخبر الواحد لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا خالفناه في حق من اختبرناه لان الظن
هناك اقوى فيبقى في المجهول على الاصل **الثاني** الدليل ينفي جواز العمل الا اذا اعتقدنا ان
الراوي ليس بفاسق لكن العدالة فيما غلب على ظننا انه ليس بفاسق بسبب كثرة الاختبار
فبقي ما عداه على الاصل **الثالث** ان عدم الفسق شرط جواز الرواية فوجب ان يكون
العلم به شرطا لجواز الرواية انما قلنا ان عدم الفسق شرط لجواز الرواية لقوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبأ فتبينوا وهو صريح في المنع من قبول رواية الفاسق وانما قلنا ان عدم الفسق
لما كان شرط جواز الرواية وجب ان يكون العلم به شرطا لجواز الرواية لان الجهل بالشرط يوجب
الجهل بالمشروط **الرابع** ان العدالة امر كامن في الباطن لا اطلاع عليه حقيقة
بل المكلف به الاستدلال بالافعال الظاهرة وذلك وان لم يفد العلم لكنه يفيد الظن ثم الظن

الحاصل بعد طول الاختبار اقوى من الظن الحاصل قبله واذا كان كذلك لم يلزم من مخالفة الدليل عند
وجود المعارض القوي مخالفته عند وجود المعارض الضعيف **الخامس** اجمعنا على انه لما كان
الصبي والرق والكفر وكونه محدودا في القذف مانعا من الشهادة لا جرم اعتبر في قبول الشهادة
العلم بعدم هذه الاشياء ظاهرا فوجب ان يكون الامر كذلك في العدالة والجامع الاحتراز عن
المفسدة المحتملة **السادس** اجماع الصحابة رضي الله عنهم على رد رواية المجهول رد عمر رضي الله عنه
خبر فاطمة بنت قيس وقال كيف نقبل قول امراة لا ندري صدقت ام كذبت ورد علي رضي الله عنه
قول الاشجعي في المفوضة وكان علي بن ابي طالب يحلف الراوي ثم ان احدا من الصحابة ما اظهر
الانكار على ردهم وذلك يقتضي حصول الاجماع **احتج** المخالف بامور **احدها** انه يقبل قول
المسلم في كون اللحم لحم المذكى وفي كون الماء في الحمام طاهرا وفي كون الجارية المبيعة رقيقة غير
مزوجة ولا معتدة وفي كونه على الوضوء اذا ام بالناس وفي اخباره للاعمى عن القبلة فكذا ههنا
وثانيها ان الصحابة قبلت قول العبيد والنسوان لانهم عرفوهم بالاسلام وما عرفوهم بالفسق
وثالثها انه عليه السلام قبل شهادة الاعرابي على رؤية الهلال مع انه لم يظهر منه الا الاسلام
ورابعها قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا علق التثبت على الفسق فعند عدم العلم
بفسقه لم يجب التثبت **والجواب** عن الاول لا نسلم انه لما قبل قول المجهول في تلك الصورة
قبل قوله في الرواية **والفرق** ان منصب الرواية اعلى من تلك المناصب فان العوام لا
الرواية بها قوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر **قلنا** نترك العمل به الا بعد الايمان في الكفر
والحرية فكذا ههنا **وعن الثاني** لا نسلم ان الصحابة قبلت قول المجاهيل فان هذا هو نفس المسئلة
وعن الثالث لا نسلم انه عليه السلام ما كان يعرف من حال ذلك الاعرابي الا مجرد الاسلام **وعن الرابع** لما
وجب التوقف عند قيام الفسق وجب ان نعرف انه هل هو فاسق ام لا حتى يمكنه ان
يعرف انه هل يجب التوقف في قوله ام لا **النوع الثاني في طرق معرفة العدالة** وهو امران
احدهما الاختبار **وثانيهما** التزكية والمقصود ههنا بيان احكام التزكية والجرح وفيه
مسائل **المسئلة الاولى** شرط بعض المحدثين العدد في المزكي والجارح في الرواية والشهادة
وقال القاضي ابو بكر لا يشترط العدد لا في تزكية الشهادة ولا في تزكية الراوي وان كان الاحوط
في الشهادة الاستظهار بعدد المزكي وقال قوم يشترط في الشهادة دون الرواية وهو الاظهر
لان العدالة التي تثبت بها الرواية لا تزيد على نفس الرواية وشرط الشيء لا يزيد على اصله فالاحصان
يثبت بقول اثنين وان لم يثبت الزنا الا باربعة وكذلك يقبل تزكية العبد والمراة في الرواية كما
تقبل روايتهما **المسئلة الثانية** قال الشافعي رضي الله عنه يجب ذكر سبب الجرح دون التعديل
اذ قد يجرح بما لا يكون جارحا لاختلاف المذاهب فيه واما العدالة فليس لها الا سبب واحد
وقال قوم يجب ذكر سبب التعديل دون الجرح لان مطلق الجرح يبطل الثقة ومطلق التعديل
لا يحصل الثقة لتسارع الناس الى البناء على الظاهر فلا بد من ذكره وقال قوم لا بد من ذكر السبب
فيهما جميعا اخذا بمجامع كلام الفريقين وقال القاضي لا يجب ذكر السبب فيهما الا اذا كان بصيرا

هذا الشان ما يصلح للتزكية وان كان يعتبر ابه فلا معنى للسؤال والحق ان هذا يختلف باختلاف احوال المزكي فان علمنا كونه عالما باسباب الجرح والتعديل اكتفينا باطلاقه وان علمنا عدالته في نفسه ولم نعرف اطلاعه على شرايط الجرح والتعديل استخبرناه عن اسباب الجرح والتعديل **المسئلة الثالثة** اذا تعارض الجرح والتعديل قدمنا الجرح فانه اطلاع على زيادة لم يطلع عليها المعدل ولا نفاها فان نفاها بطل عدالة المزكي اذ النفي لا يعلم الا اذا جرحه بقتل انسان فقال المعدل رأيته حيا فههنا يتعارضان وعدد المعدل اذا زاد قيل انه يقدم على الجارح وهو ضعيف لان سبب تقديم الجرح اطلاع الجارح على مزيد فلا ينتفي ذلك بكثرة العدد **المسئلة الرابعة** للتزكية مراتب اربعة اعلاها ان يحكم بشهادته **وثانيها** ان يقول هو عدل لاني عرفت منه كيت وكيت فان لم يذكر السبب وكان عارفا بشروط العدالة كفى **وثالثها** ان يروي عنه خبرا او اختلفوا في كونه تعديلا والحق انه ان عرف من عادته او صريح قوله انه لا يستجيز الرواية الا عن عدل كانت الرواية تعديلا والا فلا اذ من عادة اكثرهم الرواية عن كل من سمعوه ولو كلفوا الثنا عليهم سكتوا **فان قيل** لو عرف بالفسق ثم روى عنه كان غاشا في الدين **قلنا** لم يوجب على غيره العمل لكن قال سمعت فلانا قال كذا وصدق فيه ولعله لم يعرفه بالفسق ولا العدالة فروى ووكل البحث الى من اراد القبول **ورابعها** العمل بالخبر ان امكن حمله على الاحتياط او على العمل بدليل اخر وافق الخبر فليس بتعديل وان عرفنا يقينا انه عمل بالخبر فهو تعديل اذ لو عمل بخبر غير العدل لفسق **المسئلة الخامسة** ترك الحكم بشهادته لا يكون جرحا في روايته وذلك لان الرواية والشهادة مشتركان في هذه الشرايط الاربعة اعني العقل ه والتكليف ه والاسلام ه والعدالة ه واختصت الشهادة بامور ستة هي غير معتبرة في الرواية ه وهي الحرية ه والذكورة ه والبصر ه والعدد ه والعداوة ه والصداقة ه فهذه الستة تؤثر في الشهادة لا في الرواية لان الولد له ان يروي عن الوالد بالاجماع والعبد له ان يروي ايضا والضرير له ان يروي كان الصحابة يروون عن زوجات الرسول عليه السلام مع انهم في حقهن كالضرير **الشرط الخامس** ان يكون بحيث لا يتفق له الكذب والخطا وذلك يستدعي حصول امرين **احدهما** ان يكون ضابطا **والاخر** ان لا يكون سهوه اكثر من ذكره ولا مساويا له **اما الضبط** فلانه اذا عرف بقلة الضبط لسوء الزيادة والنقصان في حديثه ثم هذا على قسمين **احدهما** ان يكون مختل الطبع جدا غير قادر على الحفظ اصلا ومثل هذا الانسان لا يقبل خبره البتة **والثاني** ان يقدر على ضبط قصار الحديث دون طوالها وهذا الانسان يقبل منه ما عرف كونه قادرا على ضبطه دون ما لا يكون قادرا عليه **اما** اذا كان السهو غالبا عليه لم يقبل حديثه لانه يترجح انه سها في حديثه واما اذا استويا الذكر والسهو لم يترجح انه ما سها والفرق بينه وبين ان لا يكون ضابطا وبين ان يعرض السهو ان من لا يضبط لا يحصل الحديث حال سماعه ومن يعرض السهو يعرف ضبط الحديث حال سماعه ويحصله الا انه

يتشوش عنده بعارض السهو **فان قيل** لا يجوز ان يقبل حديثه لانه لو لم يكن ضبطه او ضبطه ثم سهى عنه لم يروه مع عدالته **قلنا** عدالته تمنع من الكذب والخطا عمدا لا سهوا فجاز ان يتصور مع عدالته تمام ضبطه انه ضبطه ثم نسيه فيما سها عنه وجب ان لا يقبل حديثه **الفصل الثاني في الامور التي يجب ثبوتها حتى يحل للراوي رواية الخبر** اعلم ان للراوي احوالا **فاعلاها** ان يعلم انه قراه على شيخه او حدثه به ويتذكر الفاظ قراءته ووقت ذلك فلا شبهة في انه يجوز له روايته والاخذ به **وثانيها** انه يعلم انه قرا جميع ما في الكتاب او حدث به ولا يتذكر الفاظ قراءته ولا وقت ذلك فيجوز له روايته لانه عالم بالحال **وثالثها** ان يعلم انه لم يسمع ذلك الكتاب ولا يظن ايضا انه سمعه او يجوز الامرين تجويزا على السوية فلا يجوز له روايته لانه لا يجوز ان يخبر بما يعلم انه كاذب فيه او ظان او شاك فيه **ورابعها** ان لا يذكر سماعه ولا قراءته لكنه يظن ذلك لما يرى من خطه فههنا اختلفوا فعند الشافعي رضي الله عنه يجوز روايته وهو قول ابي يوسف ومحمد وقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا يجوز لنا الاجماع والمعقول **اما الاجماع** فلان الصحابة رضي الله عنهم كانت تعمل على كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم نحو كتابه لعمرو بن حزم من غير ان يقال ان راويا روى ذلك الكتاب لهم وانما عملوا لاجل الخط ولانه منسوب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فجاز مثله في ساير الروايات **واما المعقول** فلان الظن ههنا حاصل والعمل بالظن واجب **احتج** ابو حنيفة بانه اذا لم يعلم السماع لم يامن الكذب في روايته حسب الظن وذلك يكفي في وجوب العمل **الفصل الثالث فيما جعل شرطا في الراوي مع انه غير معتبر** الضابط في هذا الباب ان كل خصلة لا تقدح في غالب الظن بصحة الرواية ولم يعتبر الشرع تحققها يعتبر اما انه يمنع من قبول الخبر وفيه مسايل **المسئلة الاولى** رواية العدل الواحد مقبولة خلافا للجبائي فانه قال رواية العدلين مقبولة واما خبر العدل الواحد فلا يكون مقبولا الا اذا عضده ظاهر او عمل به بعض الصحابة او اجتهاد او يكون منتشرا فيهم وحكى القاضي عبد الجبار عنه انه لم يقبل في الزنا الا خبر اربعة كالشهادة عليه لنا وجهان **الاول** اجماع الصحابة عمل ابو بكر رضي الله عنه على خبر رواه بلال وعمل عمر رضي الله عنهم على خبر حمل بن مالك وعلى خبر عبد الرحمن في المجوس وعمل علي كرم الله وجهه على خبر مقداد وعملت الصحابة على خبر ابي سعيد في الربا وعملت على خبر رافع بن خديج في المخابرة وعلى خبر عايشة رضي الله عنها في التقاء الختانين وكان علي يعمل بخبر ابي بكر رضي الله عنهما **فان قيل** لعلهم قبلوا ما قبلوا الان الاجتهاد عضده **قلنا** انهم كانوا تاركين اجتهادهم لهذه الاخبار وكانوا لا يرون المخابرة باسا حتى روى لهم رافع نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عنها **الثاني** ان العمل بخبر الواحد العدل يتضمن دفع ضرر مظنون فيكون واجبا **احتج** الخصم بامور **احدها** انه عليه السلام لم يعمل بخبر ذي اليدين حتى شهد له ابو بكر

وعمر رضي الله عنهما وثانيها ان الصحابة اعتبرت العدد فان ابا بكر رضي الله عنه لم يقبل خبر
المغيرة في الجدة حتى رواه معه محمد بن مسلمة ولم يعمل عمر على خبر ابي موسى في الاستيذان
حتى رواه ابو سعيد الخدري ورد خبر فاطمة بنت قيس ورد ابو بكر وعمر رضي الله عنهما خبر
عثمان رضي الله عنه في رد الحكم بن العاص وثالثها قياس الرواية على الشهادة بل اولى لان
الرواية تقتضي شرعا عاما والشهادة شرعا خاصا فاذا لم تقبل رواية الواحد في حق
الانسان الواحد فلان لا تقبل في حق كل الامة اولى ورابعها الدليل ينفي العمل بالخبر
المظنون لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا ترك العمل به في خبر العدلين فرع العدل
الواحد على الاصل معناه لان الظن هناك اقوى مما هاهنا فوجب ان يبقى على الاصل
والجواب عن الاول ان ذلك ان دل فانما يدل على اعتبار رواية ابي بكر وعمر ورد الصديق لان
الجدة كانت غريبة هناك لانها كانت واقعة في محفل عظيم فالواجب فيها الاستشهاد
وعن الثاني انا بينا انهم قبلوا خبر الواحد وهاهنا اعتبروا العدد فلا بد من التوفيق
فنقول ما ذكرناه من الروايات يدل على ان العدد ليس بشرط في اصل الرواية وما
ذكروه دل على انهم انما طلبوا العدد لقيام تهمة في تلك الصور وعن الثالث انه
منقوض بسائر الامور التي هي معتبرة في الشهادة لا في الرواية كالحرية والذكورة
والبصر وعدم القرابة وعن الرابع لا نسلم ان قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا يمنع
من العمل بخبر الواحد فانا لما علمنا ان الله تعالى امرنا بالتمسك به كان تمسكنا به معلوما
لا مظنونا المسألة الثامنة زعم اكثر الحنفية ان راوي الاصل اذا لم يقبل الحديث
قدح ذلك في رواية الفرع والمختار ان يقول راوي الفرع اما ان يكون جازما بالرواية
او لا يكون فان كان جازما فالاصل اما ان يكون جازما بفساد الحديث او بعدمه او لا يجزم
بواحد منهما فان كان الاول فقد تعارضا فلا يعمل بالحديث لان قبول الحديث من الفرع
لا يمكن الا بالقدح في الاصل وذلك يوجب القدح في الحديث واما الثاني فلا نزاع في صحته
واما الثالث فاما ان يقول الاغلب على ظني اني رويته او الاغلب اني ما رويته او الامران
على السواء او لا يقول شيئا من ذلك وبتقدير ان يكون الخبر في كل هذه الاقسام مقبولا لان
الفرع جازم والموجود في مقابلته جزم يعارضه فلا يسقط به الاسناد واما
اذا لم يكن الفرع جازما بل يقول اظن اني سمعته منك فان جزم الاصل بانه ما رويته لك
تعين الرد وان قال اظن اني ما رويته لك تعارضا والاصل العدم وان ذهب الى سائر
الاقسام فالاشبه قبوله والضابط انه حيث يكون قول الاصل معادلا لقول
الفرع تعارضا وحيث يرجح احدهما على الاخر فالمعتبر هو الراجح واحتج المانعون
مطلقا بان الدليل ينفي قبول خبر الواحد خالفناه فيما اذا لم يوجد فيه هذا المعنى
لان الظن هناك اقوى فيبقى فيما عداه على الاصل والجواب ما تقدم المسألة التاسعة
لا يشترط كون الراوي فقيها سواء كانت روايته موافقة للقياس او مخالفة له خلافا

لابي حنيفة رحمة الله عليه فيما خالف القياس لنا الكتاب والسنة والعقل اما الكتاب
فقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فوجب ان لا يجب التثبت في غير الفاسق سواء
كان عالما او جاهلا واما السنة فقوله عليه السلام نضر الله امرأ سمع مقالتي الى قوله
فرب حامل فقه غير فقيه واما العقل فهو ان خبر العدل يفيد ظن الصدق فوجب
العمل به لما تقدم ان العمل بالظن واجب واحتج الخصم من وجهين الاول الدليل ينفي
جواز العمل بخبر الواحد خالفناه اذا كان الراوي فقيها لان الاعتماد على روايته
اوثق الثاني الاصول لا ترد بخبر على مخالفة القياس فان الاصول تفيد صدق الراوي
فاذا تعارضا تساقطا ونأخذ بالمتفق عليه منهما وايضا فلعله صدق الراوي لا يلزم
القطع بكون ذلك الخبر حجة لانه اذا حمل حديثا سمعه من الرسول عليه السلام فاذا جاء
ذكر الرجل فعال عليه السلام اصلوا الرجل علم الفقه ان الالف واللام هاهنا منصرف
الى العهد والعامي يظن ان المراد منه الاستغراق والجواب عن الاول ما مر
وعن الثاني ان في التعارض تسليما لصحة اصل الخبر وقوله يجوز ان يشتبه عليه المعهود
بالاستغراق قلنا التمييز بين الامرين لا يتوقف على الفقه بل كل من له فطنة سليمة
امكنه التفرقة بين الامرين وايضا فان ذلك يقتضي اعتبار الفقه في رواة خبر التواتر
المسألة الرابعة اذا عرف منه التساهل في امر حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم
فلا خلاف في انه لا يقبل خبره اما اذا عرف منه التساهل في غير حديث الرسول
وعرف منه الاحتياط في خبر الرسول عليه السلام وجب قبول خبره على الرأي الاظهر
لانه يفيد الظن ولا معارض فوجب العمل به المسألة الخامسة لا يعتبر في الراوي
ان يكون عالما بالعربية ومعنى الخبر لان الحجة في لفظ الرسول والاعجمي والعامي يمكنهما حفظ
اللفظ والذكر امكنهما حفظ القران ولا يعتبر ايضا ان يكون ذكرا او حرا او بصيرا وهو
مجمع عليه المسألة السادسة تقبل رواية من لم يرو الا خبرا واحدا فاما اذا
اكثر من الروايات مع قلة مخالطته لاهل الحديث فان امكن تحصيل ذلك القدر من الاخبار
في ذلك القدر من الزمان قبلت اخباره والا توجه الطعن في الكل المسألة السابعة
لا يجب كون الراوي معروف النسب بل اذا حصلت الشرائط المعتبرة المذكورة فيه قبل
خبره وان لم يعرف نسبه اما اذا كان له اسمان وهو باحدهما اشتهر جازت الرواية
عنه اما اذا كان مترددا بينهما وهو باحدهما مجروح وبالاخر معدل لم يقبل لاجل التردد
القسم الثاني في البحث عن الامور العائدة الى المخبر عنه اعلم ان الشرط
الراجع الى المخبر عنه في العمل بالخبر هو عدم دليل قاطع يعارضه والمعارض اما ان ينفي
احدهما ما اثبته الاخر على الحد الذي اثبته الاخر كما اذا قال احدهما انه فعل
فلان في الوقت الفلاني في المكان الفلاني على الوجه الفلاني ثم روى الثاني نفي ذلك
الحدث في ذلك الوقت وثانيها ان يثبت احدهما ضد ما اثبته الاخر على الحد الذي

اسنة للآخر مثل ان يوجب عليه صلاة اخرى في ذلك الوقت في غير ذلك المكان
والدليل القاطع ضربان عقلي وسمعي فان كان المعارض عقليا نظرنا فان كان
خبر الواحد قابلا للتأويل كيف كان او لغيره ولم نحكم برده وان لم يقبل التأويل قطعنا
بفساده لان الدلالة العقلية غير محتملة للنقض فاذا كان خبر الواحد غير محتمل
للنقض في دلالته وهو محتمل للتعرض في متنه قطعنا بوقوع ذلك المحتمل والا لزم
وقوع الكذب من الشرع وانه غير جائز واما ادلة السمع فمثله الكتاب
والسنة المتواترة والاجماع واعلم انه لا يستحيل عقلا ان يقول الله تعالى امرتكم بان
تعملوا بالكتاب والسنة والاجماع بشرط ان لا يرد خبر واحد على مناقضته فاذا
ورد ذلك فتكليفكم ان تعملوا بالخبر الواحد لا بهذه الادلة لكن الاجماع عرفنا ان هذا
المحتمل لا يقع لان الاجماع منعقد على ان الدليلين اذا استويا ثم اختص احدهما
بنوع قوة غير حاصل في الثاني فانه يجب تقديم الراجح فها هنا هذه الادلة الثلثة
لما كانت مساوية لخبر الواحد في الدلالة واختصت هذه الثلثة بمزيد قوة وهي
كونها قاطعة في متنها لا جرم وجب تقديمها على خبر الواحد واما خبر الواحد
هل يقتضي تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة فقد تقدم القول فيه
القول فيما يظن انه يشترط في هذا المعنى مع انه ليس بشرط المسئلة
الاولى خبر الواحد اذا عارضه القياس فاما ان يكون خبر الواحد يقتضي
تخصيص القياس او القياس يقتضي تخصيص خبر الواحد واما ان يتنافيا بالكلية
فان كان الاول فمن جوز تخصيص العلة جمع بينهما ومن لم يجوز جعل هذا القسم مجرى
ما اذا تنافيا بالكلية وان كان الثاني كان ذلك تخصيصا لعموم خبر الواحد بالقياس
وانه جائز لان تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة بالقياس لما كان جائزا فها هنا
اولى واما الثالث وهو ما اذا كان كل واحد منهما مبطلا لكل مقتضيات الآخر
فنقول ذلك القياس لابد وان يكون اصله قد ثبت بدليل وذلك الدليل اما ان يكون هو
ذلك الخبر او غيره فان كان الاول فلا نزاع ان الخبر مقدم على القياس وان كان الثاني
فهذا يحتمل وجوها ثلثة وذلك لان القياس يستدعي امورا ثلثة احدها ثبوت حكم الاصل
وثانيها كونه معللا بالعلة الفلانية وثالثها حصول تلك العلة في الفرع ثم لا يخلوا
كل واحد من هذه الثلثة اما ان يكون قطعيا او ظنيا او بعضها قطعيا والبعض ظنيا
فان كان الاول كان القياس مقدما على خبر الواحد لا محالة لان هذا القياس يفيد
القطع وخبر الواحد يفيد الظن ومفيد القطع مقدم على مفيد الظن وان
كان الثاني كان الخبر لا محالة مقدما على القياس لان الظن كلما كان اقل كان بالاعتبار
اولى وان كان الثالث فهذا يحتمل اقساما كثيرة ونحن نعين منها صورة واحدة وهي
ان يكون دليل ثبوت الحكم في الاصل قطعيا الا ان كونه معللا بالعلة المعينة ووجود

تلك العلة في الفرع ظنيان فها هنا اختلفوا فعند الشافعي رضي الله عنه الخبر راجح
وعند مالك القياس راجح وقال عيسى بن ابان ان كان الراوي للخبر ضابطا عالما وجب
تقديم خبره على القياس والا كان في محل الاجتهاد وقال ابو الحسين البصري طريق ترجيح
احدهما على الآخر الاجتهاد فان كانت امارة القياس اقوى عنده من عدالة الراوي
وجب المصير اليها والا فالعكس ومن الناس من توقف فيه لنا وجهان الاول
ان الصحابة كانوا يتركون احكامهم لخبر الواحد من ذلك قصة عمر رضي الله عنه في الجنين
حتى قال لولا هذا لقضينا فيه برأينا وفيه سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وايضا ترك
اجتهاده في المنع من توريث المرأة من دية زوجها وايضا قال اعيتهم الاحاديث
ان يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا وايضا ان ابا بكر رضي الله عنه نقض حكما
حكم به برأيه لحديث سمعه من بلال فان قيل ان ابن عباس رضي الله عنه رد خبر ابي هريرة
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اذا استيقظ احدكم من نومه حتى قال فما نصنع
بمهراسنا قلنا ظاهر هذا القول لا يقتضي رد الخبر وانما هو وصف للمشقة في العمل
بموجبه مع عظم المهراس سلمنا انه ترك هذا الحديث لكن انما ترك لانه لا يمكن الحذر منه
من حيث لا يمكن قلب المهراس على اليد وذلك ليس قياسا مظنونا فان قيل ليس فيه
تكليف ما لا يطاق لانه كان يمكنهم غسل ايديهم مرارا اخرى ثم يدخلونها في المهراس
قلت ومن اين ان قياس الاصول يقتضي غسل اليد من ذلك الاناء حتى يكون رد الخبر
لذلك القياس الثاني ان قصة معاذ رضي الله عنه تقتضي تقديم الخبر على القياس
الثالث ان التمسك بالخبر لا يتم الا بثلث مقدمات احدها ثبوته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
وثانيها دلالته على الحكم وثالثها وجوب العمل به والمقدمة الاولى ظنية والثانية
والثالثة يقينية واما التمسك بالقياس فلا يتم الا بخمس مقدمات احدها ثبوت
حكم الاصل وثانيها كونه معللا بالعلة الفلانية وثالثها حصول تلك العلة في الفرع
ورابعها عدم المانع في الفرع عند من يجوز تخصيص العلة وخامسها وجوب
العمل بمثل هذه الدلالة والمقدمة الاولى والخامسة يقينية اما الثانية والثالثة
والرابعة فظنية واذا كان لا شك ان العمل بالخبر اقل ظنا من العمل بالقياس وجب
ان يكون الخبر راجحا فان قيل اذا كانت الامارة الدالة على ثبوت الخبر عن الرسول
عليه السلام ضعيفة والامارات الدالة على المقدمات الثلثة الظنية في جانب
القياس قوية بحيث يتعارض ما في احد الجانبين من الكثرة بما في الجانب الآخر من
الكيفية فها هنا يتعين الاجتهاد والرجوع الى الترجيح قلنا لو خلينا والعقل
لكان الامر كما ذكرت الا ان الدليلين الاولين منعانا منه المسئلة الثانية
اذا روي عن الرسول عليه السلام انه عمل بخلاف موجب الخبر فالخبر اما ان يكون متناولا
للرسول عليه السلام او غير متناول له فان لم يتناوله لم يكن ذلك قادحا في الدلالة

على ان حكمنا وحكمه فيه سواء او لم يقم الدلالة على ذلك فان لم يقم عليه دليل جاز ان يكون
النبي عليه السلام مخصوصا بذلك الحكم وعلى هذا التقدير لا يكون بين فعله وبين الخبر منافاة
فلا يرد الخبر لاجله وان قامت الدلالة على ان حكمه عليه السلام وحكمنا فيه سواء نظر
في الخبرين فان امكن تخصيص احدهما بالاخر فعل وان لم يمكن فان كان احدهما متواترا
عمل بالمتواتر وان لم يكونا متواترين عمل منهما بالترجيح **المسئلة الثالثة**
عمل اكثر الامة بخلاف الخبر لا يوجب رده لان اكثر الامة بعض الامة وبعض الامة ليس
بحجة الا ان ذلك وان لم يكن حجة ولكنه من المرجحات **المسئلة الرابعة** الحفاظ اذا
خالفوا الراوي في بعض ذلك الخبر فقد اتفقوا على ان ذلك لا يقتضي المنع من قبول ما لم
يخالفوه فيه لان ظاهر حاله الصدق ولم يوجد ما يعارضه فوجب قبوله واما القدر
الذي خالفوه فيه فالاولى ان لا يقبل لانه وان جاز ان يكونوا سهوا وحفظ هو لكن
الاقوى انه سها وحفظوا هم لان السهو على الواحد اجوز منه على الجماعة
المسئلة الخامسة خبر الواحد اذا تكاملت شروط صحته هل يجب عرضه
على الكتاب قال الشافعي رضي الله عنه لا يجب لانه لا يتكامل شرائطه الا وهو غير
مخالف للكتاب وعند عيسى بن ابان انه يجب عرضه عليه لقوله عليه السلام اذا روي
لكم حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فان وافقه فاقبلوه والا فردوه **المسئلة
السادسة** لا شبهة في ان الناسخ يجب ان يكون غير مقارن فان علم ان خبر
الواحد غير مقارن للكتاب لم يقبل لما ثبت ان نسخ الكتاب بخبر الواحد لا يجوز
وان شك فيه فقد حكى القاضي عبد الجبار ان الصحابة رفعت بعض احكام القرآن
باخبار الاحاد ولم يتساءلوا هل كانت مقارنة ام لا **المسئلة السابعة** اختلفوا
فيما اذا كان مذهب الراوي بخلاف روايته فالاول وهو قول بعض الحنفية الراوي
للحديث العام اذا خصصه رجع اليه لانه لما شاهد الرسول عليه السلام كان اعرف
بمقاصده ولذلك حملوا رواية ابي هريرة في ولوغ الكلب انه يغسل سبعا على الندب
لان ابا هريرة كان يقتصر على الثلث **والثاني** وهو قول الكرخي ظاهر الخبر اولى **والثالث**
انه ان كان تأويل الراوي بخلاف ظاهر الحديث رجع الى الحديث وان كان احد محتملي
الظاهر رجع الى تأويله وهو ظاهر مذهب الشافعي رضي الله عنه **والرابع** وهو قول
القاضي عبد الجبار ان لم يكن لمذهبه وتأويله وجه الا انه علم قصد النبي عليه السلام
اليه وجب المصير اليه وان لم يعلم ذلك بل جوزنا ان يكون قد صار اليه لنص او قياس
وجب النظر في ذلك فان اقتضى ما ذهب اليه صير اليه والا فلا وكذا ان كان الحديث
مجملا وبينه الراوي كان بيانه اولى **حجة الشافعي رضي الله عنه** ان المقتضي وهو
ظاهر اللفظ قائم والمعارض الموجود وهو مخالفة الراوي لا يصلح ان يكون معارضا
لاحتمال انه تمسك في تلك المخالفة بما ظنه دليلا مع انه لا يكون كذلك **فان قيل**

الظاهر من دينه انه لا يخالف الا لدليل **قلت** دينه يمنعه من الخطا عمدا لا سهوا وغلطا
وليس هاهنا ظاهر يدل على انه كان من العلم بحيث لا يعرض له ذلك الغلط **المسئلة
الثامنة** خبر الواحد اما ان يقتضي علما او عملا فان اقتضى علما فاما ان يكون في
الادلة القاطعة ما يدل عليه او لا يكون فان كان فالاول جائز لانه لا يمتنع ان يكون عليه السلام
قاله واقتصر به على احاد الناس واقتصر بغيرهم على الدليل الاخر وان كان الثاني
وجب رده سواء اقتضى مع العلم عملا او لا يقتضيه لانه لما كان التكليف فيه بالعلم
مع انه ليس لصاحبه افادة العلم كان ذلك تكليفا بما لا يطاق اللهم الا ان يقال
لعله عليه السلام اوجب العلم به على من شافههم دون من لم يبلغه فهذا ذلك جائز
اما ان اقتضى العمل وكان البلوى به عاما فعندنا لا يجب رده وعند الحنفية يجب رده
لنا وجوه **احدها** عموم قوله ولينذروا قومهم وقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ
فتبينوا **وثانيها** ان خبر العدل في هذا الباب يفيد ظن الصدق فيكون العمل به
دافعا للضرر المظنون فيكون واجبا **وثالثها** رجوع الصحابة الى عائشة رضي الله عنها
في التقاء الختانين مع ان ذلك مما يعم به البلوى **ورابعها** ان البلوى عام بمعرفة
احكام القيء والرعاف والقهقهة في الصلاة ووجوب الوتر مع انهم يقبلون
خبر الواحد فيه وليس بعضهم من ذلك انه تواتر النقل بالتواتر لا وجوبها يعم البلوى
ولم يتواتر نقله **واحتجوا** بالاجماع والمعقول **اما الاجماع** فهو ان ابا بكر
رد حديث المغيرة في الجدة ورد عمر خبر ابي موسى في الاستئذان **واما المعقول**
فهو انه لو كان صحيحا لاشاعه الرسول عليه السلام ولاوجب نقله على جهة التواتر
مخافة ان لا يصل الى من كلف به ولا يتمكن من العمل به ولو فعل ذلك لتوفرت الدواعي الى
نقله على جهة التواتر **والجواب** عن الاول انه انما كان يجب ما قلتم لو لم يقبلوا فيه
الا خبرا متواترا فاما وقد قبلوا خبر الاثنين فيه لم يصح ذلك **وعن الثاني** ان ذلك
انما يجب ان لو كان يقتضي علما او اوجب العمل به على كل حال فاما اذا اوجبه
مشروطا ان يبلغه فليس فيه تكليف ما لا طريق اليه ولو وجب ذلك فيما يعم به البلوى
لوجب في غيره لجواز ان لا يصل الى من كلف به فان قيل هناك انه كلف العمل به بشرط
ان يبلغه قيل لكم مثله فيما يعم به البلوى **القسم الثالث في الاخبار**
المسئلة الاولى في كيفية الفاظ الصحابة رضي الله عنهم في نقل الاخبار عن الرسول
عليه السلام وهي على سبع مراتب **المرتبة** الاولى ان يقول الصحابي سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول كذا او اخبرني رسول الله او حدثني او شافهني **المرتبة الثانية**
ان يقول قال الرسول صلى الله عليه وسلم كذا فهذا ظاهر النقل اذا صدر من
الصحابي وليس نصا صريحا اذ قد يقول الواحد منا قال رسول الله اعتمادا على
ما نقل اليه وان لم يسمعه منه اما اذا صدر من غير الصحابي فليس ظاهره ذلك

المرتبة الثالثة ان يقول الصحابي امر الرسول عليه السلام بكذا او نهى عن كذا وهذا يتطرق اليه
الاحتمال الاول مع احتمال اخر وهو ان مذاهب الناس في صيغ الاوامر والنواهي
مشهورة فربما ظن ما ليس بامر امرا ولاجله اختلف الناس في انه هل هو حجة ام لا
والاكثرون على انه حجة لان الظاهر من حال الراوي انه لا يطلق هذه اللفظة الا اذا
تيقن مراد الرسول عليه السلام ولقائل ان يقول لم لا يكفي فيه الظن بان هذه
الصيغة حجة فلو اطلقه الراوي مع تجويزه خلافه لكان قد اوجب على الناس ما لا يجوز
ان يكون واجبا عليهم وذلك يقدح في عدالته فنقول وعلى هذا لا يمكنكم العلم بان
الراوي ما اطلق هذه اللفظة الا بعد علمه بمراد الرسول عليه السلام الا اذا علمتم انه حجة
وانتم انما اثبتم كونه حجة بهذا فيلزم الدور وفي المسئلة احتمال ثالث وهو ان يقول الراوي
امر رسول الله بكذا ليس فيه لفظ يدل على انه امر الكل او البعض دائما او غير دائم فلا يجوز
الاستدلال به الا اذا ضم اليه قوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة المرتبة
الرابعة ان يقول الصحابي امرنا بكذا او نهينا عن كذا واوجب كذا وابيح كذا قال
الشافعي رضي الله عنه انه يفيد ان الامر هو الرسول عليه السلام والكرخي خالفه لنا
وجهان الاول ان من التزم طاعة غيره فاذا قال امرنا بكذا فهم منه امر ذلك الرئيس
الا ترى ان الرجل من خدم السلطان اذا قال في دار السلطان امرنا بكذا فهم منه امر
السلطان الثاني ان غرض الصحابي ان يعلمنا الشرع فيجب حمله على من يصدر الشرع
عنه دون الائمة والولاة ولا يحمل هذا القول على امر الله تعالى لان امره ظاهر للكل لا يستفيد
من قول الصحابي ولا على امر جماعة الامة لان ذلك الصحابي من الامة وهو لا يامر نفسه
المرتبة الخامسة ان يقول الصحابي من السنة كذا فهم منه سنة رسول عليه السلام
للوجهين المذكورين قال قائل هذا غير واجب لان الخبر والعقل اما الخبر فقوله عليه السلام
من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها دعي به سنة غيره واما العقل فهو
ان السنة عبارة عن الاستنان وذلك غير مختص بشخص دون شخص والجواب لا نمنع
ما ذكرتموه بحسب اللغة لكنه بحسب عرف الشرع يفيد ما قلناه المرتبة السادسة
ان يقول الصحابي عن النبي عليه السلام فقال قوم يحتمل انه قال انه اخبره انسان اخبر عن
الرسول وهو لم يسمعه منه وقال اخرون بل الاظهر انه سمعه منه المرتبة السابعة
قول الصحابي كنا نفعل كذا والظاهر انه قصد ان يعلمنا بهذا الكلام شرعا ولن يكون
كذلك الا وقد كانوا يفعلونه في عهد النبي صلى الله عليه وسلم مع علمه بذلك ومع انه عليه السلام
ما كان ينكر ذلك عليهم وهذا يقتضي كونه شرعا عاما اذا قال الصحابي قولا لا مجال للاجتهاد
فيه فيحسن الظن به يقتضي ان يكون قاله عن طريق فاذا لم يكن للاجتهاد فيه فليس الا السماع
من النبي عليه السلام المسئلة الثانية في كيفية رواية غير الصحابي وهذا ايضا على سبع
مراتب المرتبة الاولى ان يقول الراوي حدثني فلان او اخبرني فلان او سمعت فلانا

فالسامع يلزمه العمل بهذا الخبر واما ان السامع كيف يروي فنقول ان الراوي ان قصد
اسماعه خاصة ذلك الكلام او كان في جمع قصد الراوي اسماعهم فله ان يقول ههنا
حدثني واخبرني وسمعته يحدث عن فلان اما ان لم يقصد اسماعه لا على التفصيل ولا على
الجملة فله ان يقول سمعته يحدث عن فلان لكن ليس له ان يقول اخبرني ولا حدثني لانه لم يحدثه
ولم يخبره المرتبة الثانية ان يقال للراوي هل سمعت هذا الحديث عن فلان فيقول نعم
او يقول بعد الفراغ من القراءة عليه الامر كما قرئ علي فههنا العمل بالخبر لازم على السامع
وله ايضا ان يقول حدثني او اخبرني او سمعت فلانا الا ترى انه لا فرق في الشهادة على البيع
بين ان يقول البائع بعت وبين ان يقرأ عليه كتاب البيع فيقول الامر كما قرئ علي وثالثها
ان يكتب الى غيره اني سمعت كذا من فلان فللمكتوب اليه ان يعمل بكتابه اذا علم انه
كتابه او ظن انه خطه جاز له ايضا لكن ليس له ان يقول سمعته او حدثني لانه ما سمع
وما حدث بل يجوز ان يقول اخبرني لان من كتب الى غيره كتابا يعرفه فيه واقعة جاز له
ان يقول اخبرني ورابعها ان يقال له هل سمعت هذا الخبر فيشير براسه او باصبعه
فالاشارة ههنا كالعبارة في وجوب العمل ولا يجوز ان يقول حدثني او اخبرني او سمعته
لانه ما سمع شيئا وخامسها ان يقرأ عليه حدثك فلان فلا ينكر ولا يقر بعبارة
ولا باشارة فههنا ان غلب على الظن انه ما سكت الا لان الامر كما قرئ عليه ولولا ذلك لكان
ينكره لزم السامع العمل به لانه حصل ظن انه قول الرسول عليه السلام والعمل بالظن
واجب واختلفوا في جواز الرواية فعامة الفقهاء والمحدثين جوزوه والمتكلمون
انكروه وقال بعض اصحاب الحديث ليس له الا ان يقول اخبرني قراءة عليه وكذا الخلاف فيما
لو قال القارئ للراوي بعد قراءة الحديث عليه ارويه عنك فقال نعم فالمتكلمون قالوا
لا يجوز له الرواية ههنا ايضا فحجة الفقهاء ان الاخبار في اصل اللغة لافادة الخبر والعلم
وهذا السكوت قد افاد العلم بان هذا المسموع كلام الرسول عليه السلام فوجب ان يكون
اخبارا وايضا فلا نزاع في انه يجوز لكل قوم من العلماء اصطلاحات مخصوصة يستعملونها
في معان مخصوصة اما لانهم نقلوها بحسب عرفهم الى تلك المعاني او لانهم استعملوها فيها
على سبيل التجوز ثم صار المجاز شائعا والحقيقة مغلوبة ولفظ اخبرني وحدثني ههنا
كذلك لان هذا السكوت مشابه للاخبار في افادة الظن والمشابهة احد اسباب المجاز
واذا جاز هذا الاستعمال مجازا ثم استقر عرف المحدثين عليه صار ذلك كالاسم المنقول
بعرف المحدثين او كالمجاز الغالب واذا ثبت ذلك وجب جواز استعماله قياسا على سائر
الاصطلاحات حجة المتكلمين انه ما سمع من الراوي شيئا فقوله حدثني او اخبرني
وسمعته كذب والجواب ما تقدم من انه بعرف هذا النقل العرفي لا نسلم انه كذب وسادسها
المناولة وهو ان يشير الشيخ الى كتاب يعرف ما فيه فيقول قد سمعت ما في هذا الكتاب
فانه يكون بذلك محدثا ويكون لغيره ان يروي عنه سواء قال له اروه عني او لم يقل له ذلك

فاما اذا قال له حدث عني ما في هذا الجزء ولم يقل له قد سمعته فانه لا يكون محدثا وانما اجاز
التحدث له وليس له ان يحدث به عنه لانه يكون كاذبا واذا سمع الشيخ نسخة من كتاب
مشهور فليس له ان يشير الى نسخة اخرى من ذلك الكتاب ويقول سمعت هذا لان النسخ
تختلف الا ان يعلم انهما متفقتان وسابعها الاجازة وهو ان يقول الشيخ لغيره قد
اجزت لك ان تروي ما صح عندي من احاديثي ويعلم ان ظاهر الاجازة يقتضي ان الشيخ اباح له
ان يحدث عنه بما لم يحدثه به وذلك اباحة الكذب لكنه في العرف يجري مجرى ان يقول
ما صح عندك اني سمعته فاروه عني المسئلة الثالثة مذهب الشافعي رضي الله عنه
ان المرسل غير مقبول وقال ابو حنيفة ومالك رحمهما الله والمعتزلة انه مقبول لنا ان عدالة
الاصل غير معلومة فلا تكون روايته مقبولة انما قلنا ان عدالة الاصل غير معلومة
لانه لم يوجد الا رواية الفرع عنه ورواية الفرع عنه لا تكون تعديلا له اذ العدل قد
يروي عمن لو سئل عنه لتوقف فيه او جرحه وبتقدير ان يكون تعديلا له لكن لا يقتضي
كونه عدلا في نفسه لاحتمال انه لو عينه لنا لعرفناه بفسق لم يطلع عليه المعدل
فثبت ان عدالته غير معلومة واذا كان كذلك وجب ان لا تقبل روايته لان قبول روايته
يقتضي وضع شرع عام في حق كل المكلفين من غير رضاهم وذلك ضرر والضرر على خلاف
الدليل ترك العمل به فيما اذا علمت عدالة الراوي فبقي فيما عداه على الاصل فان قيل
لا نسلم ان عدالته غير معلومة قوله لم يوجد الا رواية الفرع عنه ورواية الفرع عنه
لا تكون تعديلا له لانه قد يروي عن غير العدل وغيره قلنا لا نزاع في جوازه في الجملة لكن لا يجوز
ان يقال روايته عن العدول ارجح من روايته عن غيره وبيانه من وجهين الاول ان الفرع
مع عدالته لا يستجيز ان يخبر عن الرسول عليه السلام الا وله الاخبار بذلك ولا يكون له ذلك
الا وهو عالم او ظان بكونه قول الرسول عليه السلام لانه لو استوى الطرفان لحرم الاخبار
ولا يكون عالما ولا ظانا بكونه قول الرسول عليه السلام الا اذا علم او ظن عدالة الاصل الثاني
ان الفرع مع عدالته ليس يجوز له ان يوجب شيئا على غيره او يطرحه عنه الا اذا
علم انه عليه السلام اوجب ذلك او ظنه [illegible] رجحان هذا الاحتمال وهذا
يقتضي كون الاصل عدلا ظاهرا فوجب قبول روايته كما في سائر العدول وهذا هو
النكتة التي عولوا عليها في وجوب قبول المرسل ثم ما ذكرتموه من الدليل معارض
بالنص والاجماع والقياس اما النص فقوله تعالى [illegible] وقوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا فاذا جاء من لا يكون فاسقا وجب القبول وراوي الفرع
ليس بفاسق فوجب قبول خبره واما الاجماع فلانه قال البراء بن عازب ليس كل ما
حدثناكم به عن رسول الله سمعناه غير انا لا نكذب وروى ابو هريرة عن النبي عليه السلام من اصبح
جنبا فلا صوم له ثم ذكر انه اخبره به الفضل بن عباس وروى ابن عباس عنه عليه السلام
انه لا ربوا الا في النسيئة ثم اسنده الى اسامة وروي انه قال ما زال رسول الله صلى الله عليه وسلم

يلبي حتى رمى جمرة العقبة ثم ذكر انه اخبره به الفضل بن عباس فهذه الروايات تدل على
جواز قبول خبر المرسل واما القياس فلانه لو لم يقبل المرسل لما قبل ما يجوز كونه مرسلا
فكان يقتضي اهمال الراوي [illegible] لانه يجوز ان يكون قد اخبر عنه والجواب
قوله ان العدل يروي عن العدل وعمن لا يكون عدلا قوله لا يجوز ان يقال روايته عن العدل ارجح
من روايته عمن ليس بعدل قلنا لانه اذا ثبت انه لا منافاة بين كونه عدلا وبين روايته عمن
ليس بعدل كان ذلك ممكنا بالنسبة اليه من حيث هو هو والممكن لا يترجح احد طرفيه
على الاخر الا لمرجح منفصل فلا بد من حصول ذلك المرجح لا يقال الاصل لا مكان قوله اولا
الفرع مع عدالته اخبر عن الرسول ليس يجوز له ذلك الا اخبار الا اذا اعتقد عدالة الراوي
قلنا الفرع اذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فهذا يقتضي الجزم بان هذا القول قول
الرسول والجزم بالشيء مع تجويز نقيضه كذب وذلك يقدح في عدالة الراوي فاذن لا بد من
صرف هذا اللفظ عن ظاهره فليس اولا ان يقولوا المراد منه اني اظن انه قال رسول الله اولى
من يقول المراد منه اني سمعت انه قال رسول الله ومعلوم انه لو صرح بهذا القدر لم يكن فيه
تعديل للاصل لانه لو [illegible] ظاهر بالكذب لكن له ان يقول سمعت انه قال
رسول الله فعلمنا سقوط ما ذكروه قوله ثانيا الفرع مع عدالته ليس يجوز له ان يوجب
شيئا على غيره الا اذا علم او ظن انه عليه السلام اوجبه قلنا روايته انما توجب على الغير
شيئا لو ثبت كون الراوي عدلا فاذا اثبتم كونه عدلا بان هذه الرواية توجب على
الغير شيئا لزم الدور ثم نقول ينتقض ما ذكرتموه من الوجهين بشاهد الفرع اذا لم يذكر
شاهد الاصل فان ما ذكرتموه قائم فيه مع انه لم يقبل شهادته فان قيل الفرق
من وجهين الاول ان الشهادة يتضمن اثبات حق على معين والخبر يتضمن اثبات
الحق في الجملة من دون تخصيص ويحتمل في اثبات الحقوق على الاعيان ما لا يحتمل
في اثباتها في الجملة فجاز ان يتوكد الشهادة بما لا يتوكد به الرواية كما اكد باعتبار
العدد فيها دون الرواية الثاني ان شهود الاصل لو رجعوا عن شهادتهم لزمهم
الضمان على قول بعض الفقهاء فاذا لم يؤمن ان يؤدي اجتهاد الحاكم الى ذلك لو رجعوا
وجب ان يعرفهم باعيانهم ليتاتى الزامهم الضمان لو انهم رجعوا قلنا الجواب
عن الاول ان اثبات الحق على الاعيان لو ترجح على اثبات الحق على الجملة من ذلك الوجه
فهذا يترجح على ذلك من وجه اخر وهو ان الخبر يقتضي شرعا عاما في حق جميع المكلفين
الى يوم القيمة فالاحتياط فيه اولى من الاحتياط في اثبات الحكم في حق مكلف واحد وعن
الثاني انه ملغى بما اذا كان شاهد الاصل قد مات او [illegible] له في الدنيا درهم
ولا دينار [illegible] واما المعارضة الاولى فجوابها ان هذه النصوص
خصت في الشهادة فوجب تخصيصها في الرواية والجامع الاحتياط وعن الثانية
ان هذه المسئلة عندنا اجتهادية فلعل بعض الصحابة كان قايلا به ومحال الفروع فما ذكروه

عليهم لكون المسألة اجتهادية وايضا فالصحابي لو روى ان الرسول عليه السلام اذا قال قال
رسول الله كذا كان الظاهر منه الاسناد واذا كان كذلك وجب على السامع قبوله
لا بعد ذلك اذا سئل الصحابي انه كان مرسلا لم يبين اسناده وجب ايضا قبوله ولم يكن قبوله في
احد الحالتين دليلا على العمل بالمرسل وعن الثالث ان مدار العمل بهذه الاخبار على
الظن فاذا قال الراوي قال فلان عن فلان وهذا الظن الحاصل كان ذلك امارة على انه سمعه
منه ومتى لم يعلم انه سمعه لم يقبل حديثه **فروع الاول قال الشافعي رضي الله عنه**
لا اقبل المرسل الا اذا كان الذي ارسله مرة اسنده اخرى او قبل مرسله او ارسله
هو واسنده غيره وهذا اذا لم تقم الحجة باسناده او ارسله راوي اخر يعلم ان رجال
احدهما غير رجال الاخر او عضده قول الصحابي او فتوى اكثر اهل العلم او علم انه لو نص
لم ينص الا على من يسوغ قبول خبره قال واقبل مراسيل سعيد بن المسيب لاني اعتبر
تها فوجدتها بهذه الشرائط قال ومن هذا حاله احببت قبول مراسيله ولا
استطيع ان اقول ان الحجة تثبت به كثبوتها بالمتصل **قالت الحنفية** اما قوله
يقبل مرسل الراوي اذا كان اسنده مرة فبعيد لانه اذا اسنده قبل لانه مسند
وليس لارساله تاثير واما قوله يقبل المرسل اذا كان قد اسنده غيره فلا يصح لما
ذكرناه ولان ما ليس بحجة لا يصير حجة اذا اعضدته الحجة واما قوله يقبل المرسل
اذا كان قد ارسله اثنان وشيوخ احدهما غير شيوخ الاخر فلا يصح لان ما ليس بحجة
اذا انضاف الى ما ليس بحجة لا يصير حجة اذا كان المانع من كونه حجة عند الانفراد
قائما عند الاجتماع وهو الجهل بعدالة الراوي الاصل وهذا خلاف الشاهد الواحد
فان المانع من قبول شهادته الانفراد وهو زائل عند انضمام غيره اليه
والجواب عن الاسئلة من الشافعي رضي الله عنه عن هذه الاشياء حرفا واحدا وهو انا اذا جهلنا
عدالة راوي الاصل لم يحصل ظن كون ذلك الخبر صدقا فاذا انضمت هذه المقويات
اليه قوي بعض القوة فحصل بحسب الغلبة امارة دافعا للضرر المظنون واما قوله
على ان لم انص بالظاهر فظاهر فساد هذا السؤال **الثاني** اذا ارسل الحديث
واسنده غيره فلا شبهة في قبوله عند من يقبل المرسل كذا عند من لا يقبله لان الاسناد
الثقة يقتضي القبول اذا لم يوجد ما يمنع ولا يمنع منه ارسال المرسل لانه يجوز ان يكون
ارسله لانه سمعه مرسلا او سمعه متصلا لكن نسي شيخه بنفسه وهو عالم انه ثقة في
الجملة وكذا القول فيما اذا اسنده مرة وارسله اخرى لانه يجوز ان يوجد بعض
ما ذكرناه **الثالث** اذا الحق الحديث بالنبي عليه السلام ووقفه غيره على الصحابي
فهو متصل لانه يجوز ان يكون الصحابي رواه عن الرسول عليه السلام مرة وذكره عن نفسه
على سبيل الفتوى فرواه كل واحد منهما بحسب ما سمعه او سمعه احدهما يرويه
عن النبي عليه السلام فنسي ذلك وظن انه ذكره عن نفسه **الرابع** اذا اوصله بالنبي

ورواه

مرة ووقفه على الصحابي مرة اخرى فانه يجعل متصلا لجواز ان يكون سمعه من الصحابي يرويه
مرة عنه عليه السلام ومرة عن نفسه او سمعه يصله بالنبي عليه السلام فنسي ذلك فظن انه
ذكره عن نفسه فاما اذا ارسله او وقفه زمانا طويلا ثم اسنده او وصله بعد ذلك فانه
يبعد ان ينسى طول الزمان الطويل الا ان يكون له كتاب يرجع اليه فيتذكر ما قد نسيه
الزمان الطويل **الخامس** من لم يرسل الاخبار اذا اسند خبرا اهل قبله ام يرد
اما من يقبل المراسيل فانه يقبله واما من لم يقبلها فكثير منهم قبله ايضا لان ارساله
يختص بالمرسل دون المسند فوجب قبول مسنده ومنهم من لم يقبله قال لان ارساله يدل
على انه ايما لم يذكر الراوي لضعفه فستره له والحالة هذه خيانة واختلف من قبل
الحديث المرسل اذا اسنده كيف يقبل فقال الشافعي رضي الله عنه لا يقبل من حديثه الا
ما قال فيه حدثني او سمعت فلانا ولا يقبل اذا اتى بلفظ موهم وقال بعض المحدثين لا يقبل
الا اذا قال سمعت فلانا وهؤلاء يفرقون بين ان يقال حدثني فلان او اخبرني فلان فيجعلون
الاول دالا على انه شافهه بالحديث ويجعلون الثاني مترددا بين المشافهة وبين ان يكون
اجازه له او كتب اليه وهذه عادة لهم وان لم يكن بينهما فرق في اللغة **المسالة الرابعة**
في التدليس اذا روى الراوي الحديث عن رجل يعرف باسم فلم يذكره بذلك الاسم وذكره
باسم لا يعرف به فان فعل ذلك لان من يروي عنه ليس باهل ان يقبل حديثه فقد غش الناس
فلا يقبل حديثه وان لم يذكر اسمه لصغر سنه لانه ليس ثقة فمن يقول كل
ظاهر الاسلام في العدالة يقبل هذا الحديث ومن يقول لا بد من الفحص عن الثقة يجعل
اسامة ممن لا يقبل المراسيل فانه لا يقبله لانه لم يمكن من الفحص عن عدالته حيث لم يذكر
اسمه فهو كالمرسل ومن يقبل المراسيل يشعر ان يقبله لان عدالته عنده انه لولا انه
ثقة عنده لما ترك ذكر اسمه فصار كما لو عدله **المسالة الخامسة** يجوز نقل
الخبر بالمعنى وهو مذهب الشافعي والحسن البصري وابي حنيفة رضي الله عنهم خلافا
لابن سيرين وبعض المحدثين لكن بشرائط ثلاثة **احدها** ان لا يكون الترجمة قاصرة
عن الاصل في افادة المعنى **وثانيها** ان لا يكون فيها زيادة ولا نقصان **وثالثها** ان يكون
الترجمة مساوية للاصل في الجلاء والخفاء لان الخطاب يقع تارة بالمحكم وتارة بالمتشابه
لحكم واسرار استأثر الله تعالى بعلمها فلا يجوز تغييرها عن وضعها لنا وجوه **الاول**
ان الصحابة نقلوا قصة واحدة مذكورة في مجلس واحد بالفاظ مختلفة ولم ينكر بعضهم على
بعض فيه وذلك يدل على قولنا **الثاني** انه يجوز شرح الشرع للعجم بلسانهم فاذا جاز
ابدال العربية بالعجمية فبان يجوز ابدالها بعربية اخرى اولى مع ان التفاوت
بين العربية وترجمتها بالعربية اقل مما بينها وبين العجمية **الثالث** روي انه عليه السلام
قال اذا اصبتم المعنى فلا باس وعن ابن مسعود انه كان اذا حدث قال قال رسول الله هكذا
او نحوه **الرابع** وهو الاقوى انا نعلم بالضرورة ان الصحابة الذين رووا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

هذه الأخبار ربما كانوا يتنبهون لها في ذلك المجلس وما كانوا يكررون عليها في ذلك المجلس
بل كلما سمعوها تركوها وما ذكروها إلا بعد الأعصار والسنين وذلك يوجب القطع
بتعذر روايتها على تلك الألفاظ **احتج المخالف** بالنص والمعقول أما النص فقوله عليه السلام
رحم الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فأداها كما سمعها فإنه إذا أداه كما سمعه فهو إذا
اللفظ المسموع ونقل الفقه إلى من هو أفقه منه معناه والله أعلم أن الأفقه ربما فطن
بفضل فقهه من فوائد اللفظ لما لا يفطن له الراوي لأنه ربما كان دونه في الفقه **وأما المعقول**
فمن وجهين **الأول** أنا لما جربنا فرأينا أن المتأخرين ربما استنبطوا من فوائد آية أو خبر
ما لم يتنبه له أهل الأعصار السالفة من العلماء والمحققين فعلمنا أنه لا يجب في كل ما كان
من فوائد اللفظ أن يتنبه له السامع في الحال ولو كان فقيها ذكيا فلو جوزنا النقل
بالمعنى فربما حصل التفاوت العظيم مع أن الراوي يظن أنه لا تفاوت **الثاني** أنه لو جاز
للراوي تبديل لفظ الرسول بلفظ نفسه لجاز للراوي تبديل اللفظ الذي سمعه بلفظ
نفسه بل هذا أولى لأن تجويز تبديل لفظ الراوي أولى من تجويز تبديل لفظ الشارع
والجواز ذلك في الطبقة الثالثة والرابعة وذلك يفضي إلى سقوط الكلام الأول لأن
الإنسان وإن اجتهد في تطبيق الترجمة لكن لا ينفك عن تفاوت وإن قل فإذا توالت
هذه التفاوتات كان التفاوت الأخير تفاوتا فاحشا بحيث لا يبقى بين الكلام الآخر
وبين الأول نوع مناسبة **والجواب** عن الأول أنه إنما ذكر ذلك تعظيما لشأن كلام الرسول
فإنه يوصف بأنه أداه كما سمع وإن اختلفت الألفاظ وهكذا الشاهد والترجمان
يقع عليهما الوصف بأنهما أديا كما سمعا وإن كان لفظ الشاهد غير لفظ المشهود
عليه ولغة المترجم غير لغة المترجم عنه وعن **الثاني والثالث** بما تقدم والله أعلم

المسألة السادسة الراويان إذا اتفقا على رواية خبر وانفرد أحدهما بزيادة
وهاهنا نقول فإما أن يكون المجلس واحدا أو متعددا فإن كان متعددا قبلت
الزيادة لأنه لا يمتنع أن يكون الرسول عليه السلام ذكر الكلام في أحد المجلسين مع زيادة
وفي المجلس الثاني بدون تلك الزيادة وإذا كان كذلك فنقول عدالة الراوي تقتضي قبول قوله
ولم يوجد ما يقدح فيه فوجب قبوله وإن كان المجلس واحدا فالذين لم يرووا الزيادة
إما أن يكونوا عددا لا يجوز أن يذهلوا عما ضبطه الواحد أو ليسوا كذلك فإن كان الأول
لم تقبل الزيادة وحملنا من رواها مع عدالته على أنه يجوز أن يكون قد سمعها من غير النبي
عليه السلام وظن أنه سمعها منه وإن كان الثاني قبلت الزيادة إما أن لا يكون مغيرا لإعراب
الباقي أو يكون فإن لم يغير إعراب الباقي قبلت الزيادة عندنا إلا أن يكون الممسك عنها
أضبط من الراوي لها خلافا لبعض المحدثين لنا أن عدالة راوي الزيادة تقتضي قبول
خبره وإمساك الراوي الثاني عن روايتها لا يقدح فيه لاحتمال أن يقال إنه كان حال ذكر
الرسول عليه السلام تلك الزيادة عرض له سهو أو شغل قلب أو عطاس أو دخول إنسان

أو بكاء أذهله عن سماع تلك الزيادة وإذا وجد المقتضي لقبول الخبر خاليا عن المعارض وجب
قبوله **فإن قلت** كما جاز السهو على الممسك جاز على الراوي أيضا **قلت** لا نزاع
في الجواز على الجملة لكن الأغلب على الظن أن رواية الزيادة أبعد عن السهو لأن ذهول
الإنسان عما سمعه أكثر من توهمه فيما لم يسمع أنه سمعه بلى لو صرح الممسك بنفي الزيادة
وقال إنه عليه السلام وقف على قوله فيما سقت السماء العشر ولم يأت بعده بكلام
مع انتظاري له فهاهنا يتعارض القولان ويصار إلى الترجيح أما إذا كانت الزيادة
مغيرة لإعراب الباقي كما إذا روى أحدهما أدوا عن كل حر أو عبد صاعا من بر ويروي
الآخر نصف صاع من بر فالحق أنه لا يقبل خلافا لأبي عبد الله البصري لنا أنه حصل
التعارض لأن أحدهما إذا رواه صاعا فقد رواه بالنصب والآخر إذا رواه نصف صاع
فقد روى الصاع بالجر والنصب ضد الجر فقد حصل التعارض وإذا كان كذلك وجب
المصير إلى الترجيح **فرع** الراوي الواحد إذا روى الزيادة مرة ولم يروها غير تلك
المرة فإن أسندهما إلى مجلسين قبلت الزيادة سواء غيرت إعراب الباقي أو لم تغير
وإن أسندهما إلى مجلس واحد فالزيادة إن كانت مغيرة للإعراب تعارضت
روايتاه كما تعارضت من روايتين وإن لم تغير الإعراب فإما أن تكون روايته للزيادة
مرات أقل من مرات الإمساك أو بالعكس أو تتساويان فإن كانت مرات
الزيادة أقل من مرات الإمساك لم تقبل الزيادة لأن حمل الأقل على السهو أولى
من حمل الأكثر عليه اللهم إلا أن يقول الراوي إني سهوت في تلك المرات
وتذكرت هذه الكلمة فهاهنا يرجح المرجوح على الراجح لأن هذا التصريح وإن
كانت مرات الزيادة أكثر قبلت لا محالة لوجهين **أحدهما** ما ذكرنا أن حمل الأقل
على السهو أولى **والثاني** ما ذكرنا أن حمل السهو على نسيان ما سمعه أولى من حمله
على توهم أنه سمع ما لم يسمعه وأما إن تساويا قبلت الزيادة لما بينا أن هذا السهو
أولى مما ذكرناه والله أعلم

الكلام في القياس وهو مرتب على مقدمة وأقسام

أما المقدمة ففيها مسائل **مسألة** في حد القياس أسد ما قيل في هذا الباب
تلخيصا وجهان **الأول** ما ذكره القاضي أبو بكر واختاره جمهور المحققين منا أنه
حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من حكم
أو صفة وإنما ذكرنا لفظ المعلوم ليتناول الموجود والمعدوم فإن القياس يجري
فيهما جميعا ولو ذكرنا الشيء لاختص بالموجود على مذهبنا ولو ذكرنا الفرع لكان
يوهم اختصاصه بالموجود وأيضا فلا بد من معلوم فإن يكون أصلا فإن القياس
عبارة عن التسوية وهي لا تتحقق إلا بين أمرين ولأنه لولا الأصل لكان ذلك إثباتا للشرع
بالتحكم وأيضا فالحكم قد يكون نفيا وقد يكون إثباتا وأيضا فالجامع قد يكون حكما
شرعيا وقد يكون أمرا حقيقيا وكل واحد منهما قد يكون نفيا وقد يكون إثباتا **والاعتراض عليه**

من وجوه الاول انه لو قال اردت حمل احد المعلومين على الآخر اثبات مثل حكم
احدهما للآخر وقوله بعد ذلك في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما اعادة لعين ذلك فيكون
ذلك تكرارا من غير فائدة وان كان الثاني فلا بد من بيانه وايضا فيبعد ان يكون المراد تشبيها
اخر لكن لا يجوز ذكره في تعريف القياس لان ماهية القياس اثبات مثل حكم معلوم لمعلوم
اخر بامر جامع واذا عرفت الماهية بهذا القدر كان ذلك المفهوم الزائد خارجا فلا يجوز
ذكره وثانيها ان قوله في اثبات حكم لهما مشعر بان الحكم في الاصل والفرع مثبت بالقياس
وهو باطل فان القياس فرع على ثبوت الحكم في الاصل فلو كان ثبوت الحكم في الاصل فرعا
على القياس لزم الدور وثالثها انه كما يثبت الحكم بالقياس فقد تثبت الصفة ايضا بالقياس
كقولنا الله تعالى عالم فيكون له علم قياسا على الشاهد ولا نزاع في انه قياس لان القياس
اعم من القياس الشرعي والقياس العقلي واذا كان كذلك فحصول اما ان يكون الصفة مندرجة
في الحكم او لا يكون فان كان الاول كان قوله بامر جامع بينهما من حكم او صفة او نفيهما عنهما
تكرارا لان الصفة لما كانت احد اقسام الحكم كان ذكر الصفة بعد ذكر الحكم تكريرا وان كان
الثاني كان التعريف ناقصا لانه ذكرها اذا كان المطلوب ثبوت حكم او عدمه ولم يذكرها اذا
كان المطلوب وجود صفة او عدمها فهذا التعريف اما زائد واما ناقص ورابعها ان المعتبر
في ماهية القياس اثبات مثل حكم معلوم لمعلوم اخر بامر جامع فاما انه كذلك مع انه تارة يكون
حكما وتارة يكون صفة وتارة يكون نفيا للحكم وتارة يكون نفيا للصفة فلا حاجة الى ذكر
اقسام الجامع والمعتبر في تحقق ماهية القياس الجامع من حيث انه جامع لا اقسام
الجامع بدليل امرين الاول ان ماهية القياس قد توجد منفكة عن كل واحد من اقسام الجامع
بعينه وان كان لا بد له من قسم ما وما ينفك عنه الماهية لا يكون معتبرا في تحقق الماهية الثاني
ان الجامع كما ينقسم الى الحكم والصفة ونفيهما فكذا الحكم ينقسم الى الوجوب والحظر وغيرهما
والوجوب ينقسم الى الموسع والمضيق والمخير والمعين وغيرها فلو لزم من اعتبار الجامع في ماهية
القياس ذكر اقسامه لوجب من ذكر واحد من تلك الاقسام ذكر ما لكل واحد منها من الاقسام
وخامسها انه ذكره او للابهام وماهية كل شيء معينة والابهام ينافي التعيين فان قيل كونه
بحيث يلزمه احد هذه الامور حكم معين قلت فالمعتبر في الماهية ملزوم هذه الامور وهو
كونه جامعا من حيث انه جامع فيكون ذكر هذه الزوائد لغوا وسادسها وهو ان القياس
الفاسد قياس وهو خارج عن هذا التعريف اما الاول فلان القياس الفاسد قياس مع كيفيه
فيكون قياسا واما الثاني فلان قوله بامر جامع دليل على ان هذا القائل يعتبر في حد القياس
حصول الجامع ومتى حصل الجامع كان القياس صحيحا فيكون القياس الفاسد خارجا عنه
وانه غير جائز بل يجب ان يقال بامر جامع في ظن المجتهد فان القياس الفاسد حصل فيه الجامع
في ظن المجتهد وانه حصل فيه نفس الامر التعريف الثاني ما ذكره ابو الحسين وهو انه تحصيل
حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد وهو قريب والاظهر منه ان

يقال اثبات مثل حكم معلوم لمعلوم اخر لاجل اشتباههما في علة الحكم عند المثبت فلنفسر
الالفاظ المستعملة في هذا التعريف ه اما الاثبات فالمراد منه القدر المشترك بين العلم
والاعتقاد والظن سواء تعلقت هذه الثلاثة بثبوت الحكم او بعدمه وقد يطلق لفظ الاثبات
ويراد به الخبر باللسان للدلالة على الحكم الذهني ه واما المثل فتصوره بديهي لان كل عاقل
يعلم بالضرورة كون الحار مثلا للحار في كونه حارا ومخالفا للبارد في كونه باردا ولو لم يحصل تصور
ماهية التماثل والاختلاف الا بالاكتساب لكان الخالي عن ذلك الاكتساب خاليا عن
ذلك التصور فكان خاليا عن هذا التصديق ولما علمنا انا قبل الاكتساب نعلم بالضرورة
هذا التصديق الموقوف على ذلك التصور علمنا ان حصول ذلك التصور غني عن الاكتساب
ه واما الحكم فقد مر في اول الكتاب تعريفه ه واما المعلوم فلسنا نعني به متعلق العلم
فقط بل ومتعلق الاعتقاد والظن لان الفقهاء يطلقون لفظ العلم على هذه الامور ه واما
العلة فسيأتي تفسيرها ه قولنا عند المثبت ذكرناه ليدخل فيه القياس الصحيح والفاسد
فان قيل هذا التعريف ينتقض بقياس العكس وبقياس التلازم وبالمقدمتين والنتيجة اما
قياس العكس فهو كقولنا لو لم يكن الصوم شرطا لصحة الاعتكاف لما صار شرطا له
بالنذر قياسا على الصلاة فانها لما لم تكن شرطا لصحة الاعتكاف لم تكن شرطا لها بالنذر
فالمطلوب في الفرع اثبات كون الصوم شرطا لصحة الاعتكاف والثابت في الاصل نفي كون
الصلاة شرطا لها فحكم الفرع ليس مثل حكم الاصل بل نقيضه واما قياس التلازم فقولنا
ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان او لكنه ليس بحيوان فليس
بانسان واما المقدمتان والنتيجة فكقولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف محدث فكل جسم محدث
قلنا اما قياس العكس فهو قياس لان القياس عبارة عن التسوية وهي لا تحصل الا عند
تشبيه صورة بصورة وليس الامر كذلك في التلازم والمقدمتين والنتيجة سلمنا بل التسوية
حاصلة في هذين الموضعين لان الحكم في كل واحد من المقدمتين معلوم والحكم في النتيجة مجهول
فاستلزام المطلوب من هاتين المقدمتين يوجب صيرورة الحكم المطلوب مساويا للحكم في
المقدمتين في صفة المعلومية والجواب اما الشيء الذي يسمونه بقياس العكس فهو في الحقيقة
تمسك بنظم التلازم واثبات لاحدى مقدمتي التلازم بالقياس فانا نقول لو لم يكن الصوم
شرطا للاعتكاف لم يصر شرطا له بالنذر لكنه يصير شرطا له بالنذر فهو شرط له مطلقا
فهذا تمسك بنظم التلازم واستثناء لنقيض اللازم لانتاج نقيض الملزوم ثم انا نثبت المقدمة
الشرطية بالقياس وهو ان ما لا يكون شرطا للشيء في نفسه لم يصر شرطا له بالنذر
كما في الصلاة فهذا قياس الطرد لا قياس العكس ه واما الصورتان الباقيتان فلا نسلم
انه قياس لما بينا قوله يعني التسوية حاصلة فيه من الوجه المذكور قلنا لو كفى ذلك
الوجه في اطلاق اسم القياس لوجب ان يسمى كل دليل قياسا لان المتمسك بالدليل جعل
مطلوبه مساويا للدليل في المعلومية لوجه ذلك لا يمنع ان يقال ثبت الحكم في محل

النص بالنص لا بالقياس فان اوردنا ان نذكر عبارة في تعريف القياس حيث يتناول كل هذه
الصور **فنقول القياس قول مؤلف** من اقوال اذا سلمت لزم عنها قول آخر وتحقيق
القول في هذا التعريف مذكور في كتبنا العقلية **مسئلة** في الاصل والفرع اذا قسنا
الذرة على البر في تحريم بيعه بجنسه متفاضلا فاصل القياس اما ان يكون هو البر او الحكم الثابت
فيه او علة ذلك الحكم او النص الدال على ثبوت ذلك الحكم فالفقهاء جعلوا الاصل اسما لمحل الحكم
المنصوص عليه والمتكلمون جعلوه اسما للنص الدال على ذلك الحكم **اما** قول الفقهاء فضعيف
لان الاصل هو الذي يتفرع عليه غيره والحكم المطلوب اثباته في الذرة غير متفرع على البر لان
البر لو لم يوجد فيه ذلك الحكم وهو حرمة الربوا لم يمكن تفريع حرمة الربوا في الذرة عليه
ولو وجد ذلك الحكم في صورة اخرى ولم يوجد في البر امكن تفريع حرمة الربوا في الذرة عليه
فاذن الحكم المطلوب اثباته غير متفرع اصلا على البر بل على الحكم الحاصل في البر فالبر اذن
لا يكون اصلا للحكم المطلوب **واما قول** المتكلمين فضعيف ايضا من هذا الوجه لانا لو
قدرنا كوننا عالمين بحرمة الربوا في البر بالضرورة من غير الدليل العقلي لامكننا ان نفرع حكم الذرة
عليه ولو قدرنا ان النص لم يدل على حرمة الربوا في صورة خاصة لم يمكن ان نفرع عليه حكم
الذرة تفريعا قياسيا وان امكن تفريعا نصيا واذا كان كذلك لم يكن النص اصلا للقياس
بل اصلا لحكم محل الوفاق لما تبين هذان القولان بقي ان يكون اصل القياس هو الحكم الثابت
في محل الوفاق او علة ذلك الحكم ولا بد فيه من تفصيل **فنقول** الحكم اصل في محل الوفاق
فرع في محل الخلاف والعلة فرع في محل الوفاق اصل في محل الخلاف بيانه انا ما لم نعلم ثبوت
الحكم في محل الوفاق لا نطلب علته وقد نعلم ذلك الحكم ولا نطلب علته اصلا فلما توقف اثبات
علة الحكم في محل الوفاق على اثبات ذلك الحكم ولم يتوقف اثبات الحكم على اثبات علته
لا جرم كانت العلة فرعا على الحكم في محل الوفاق والحكم اصلا فيه واما في محل الخلاف فانا
نعلم حصول العلة فيه لنستدل بها على ثبوت الحكم فيه ولا ينعكس فلا جرم كانت العلة
اصلا في محل الخلاف والحكم فرعا فيه اذا عرفت ذلك فنقول ان لقول الفقهاء والمتكلمين
وجها ايضا لانه ثبت ان الحكم الحاصل في محل الوفاق اصل وثبت ان النص اصل لذلك الحكم
فكان النص اصلا لاصل الحكم المطلوب واصل الاصل اصل فيجوز تسمية ذلك النص بالاصل
على ما هو قول المتكلمين وايضا فالحكم الذي هو الاصل محتاج الى محله فيكون محل الحكم
اصلا للاصل فيجوز تسميته بالاصل على ما هو قول الفقهاء **وها هنا دقيقة** وهي ان
تسمية العلة في محل النزاع اصلا اولى من تسمية الحكم في محل الوفاق بذلك لان العلة مؤثرة
في الحكم والمحل غير مؤثر في الحكم فجعل علة الحكم اصلا له اولى من جعل محل الحكم اصلا له لان العلة
الاول اقوى من الثاني **اما الفرع** فهو عند الفقهاء عبارة عن محل الخلاف وعندنا عبارة عن
الحكم المطلوب اثباته لان محل الخلاف غير متفرع على الاصل بل الحكم المطلوب اثباته فيه
هو المتفرع عليه **وها هنا دقيقة** وهي ان اطلاق لفظ الاصل على محل الوفاق اولى من

جعلوا

اطلاق الفرع على محل الخلاف لان محل الوفاق اصل للحكم الحاصل فيه والحكم الحاصل فيه اصل
للقياس فكان محل الوفاق اصلا لاصل القياس واما ها هنا فمحل الخلاف اصل للحكم المطلوب
اثباته فيه وذلك الحكم فرع القياس فيكون محل الخلاف اصلا لفرع القياس واطلاق اسم
الاصل على اصل الاصل اولى من اطلاق اسم الفرع على اصل الفرع **واعلم** ان المعنى المسمى
على هذه التدقيقات تساعد الفقهاء على مصطلحهم وهو ان الاصل محل الوفاق والفرع
محل الخلاف لئلا نفتقر الى تغيير مصطلحهم **مسئلة** اذا اعتقدنا كون الحكم في محل
الوفاق معللا بوصف ثم اعتقدنا حصول ذلك الوصف بتمامه في محل النزاع حصل لا محالة
اعتقاد ان الحكم في محل النزاع مثل الحكم في محل الوفاق فان كانت المقدمتان قطعيتين
كانت النتيجة كذلك ولا نزاع بين العقلاء في حجته اما اذا كانتا ظنيتين او كانت احداهما
قطعية والاخرى ظنية فالنتيجة تكون ظنية لا محالة فهذا اما ان يكون في الامور
الدنيوية او في الاحكام الشرعية فان كان في الامور الدنيوية فقد اتفقوا على انه
حجة واما في الشرعيات فهو محل الخلاف والمراد من قولنا القياس حجة انه اذا حصل
ظن ان حكم هذه الصورة مثل حكم تلك الصورة فهو مكلف بالعمل به في نفسه ومكلف
بان يفتي غيره به **واعلم** ان الجمع بين الاصل والفرع تارة بالغاء الفارق والغزالي رحمه الله
يسميه تنقيح المناط وتارة باستخراج الجامع وها هنا لا بد من بيان ان الحكم في الاصل
معلل بكذا ثم بيان وجود ذلك المعنى في الفرع والغزالي رحمه الله عليه يسمي الاول
تخريج المناط والثاني تحقيق المناط **اما القسم الاول فنقول ان القياس حجة** اختلف
الناس في القياس الشرعي فقالت طائفة العقل يقتضي جواز التعبد به في الجملة وقالت
طائفة العقل يقتضي المنع من التعبد به والاولون قسمان منهم من قال وقع التعبد به
ومنهم من قال لم يقع اما من اعترف بوقوع التعبد به فقد اتفقوا على ان السمع قد دل
عليه ثم اختلفوا في ثلاثة مواضع **احدها** انه هل في العقل ما يدل عليه فقال القفال منا
وابو الحسين البصري من المعتزلة العقل يدل على وجوب العمل به اما الباقون منا ومن المعتزلة
فقد انكروا ذلك **وثانيها** ان ابا الحسين البصري زعم ان دلالة الدلائل السمعية عليه ظنية
والباقون قالوا قطعية **وثالثها** ذهب القاساني والنهرواني الى العمل بالقياس في
صورتين فقط **احداهما** اذا كانت العلة منصوصة بصريح اللفظ او بايمائه **والثاني**
كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف اما جمهور العلماء فقد قالوا بالقياس في كل الاقيسة
اما القائلون بان التعبد لم يقع به فمنهم من قال لم يوجد في السمع ما يدل على وقوع
التعبد به فوجب الامتناع من العمل به ومنهم من لم يقتصر على ذلك بل تمسك في نفيه بالكتاب
والسنة واجماع الصحابة واجماع العترة واما القسم الثاني وهم القائلون بان
العقل يقتضي المنع من التعبد به فهم فريقان **احدهما** خصص ذلك المنع بشرعنا
فقال لان مبنى شرعنا على الجمع بين المختلفات والتفريق بين المتماثلات وذلك يمنع من

القياس وهذا قول النظام وثانيها قالوا نسلم ورود التعبد به في كل الشرائع
وهو لا فرق بينه احدها الذين قالوا نسلم ان يكون القياس طريقا الى العلم والظن
وثانيها الذين قالوا نسلم انه يفيد الظن لكنهم قالوا لا يجوز متابعة الظن لانه قد
يخطئ وقد يصيب وثالثها الذين قالوا نسلم انه يجوز متابعة الظن في الجملة لكن حيث
تعذر النص كما في قيم المتلفات واروش الجنايات والفتوى والشهادات لانه
لا نهاية لتلك الصور فكان التنصيص على حكم كل واحد منها متعذرا اما في هذه
الاحكام فانه يمكن التنصيص عليها فكان الاكتفاء بالقياس اقتصارا على ادون البيانين
مع القدرة على اعلاهما وانه غير جائز وهذه طريقة داود واتباعه من اهل الظاهر
فهذا تفصيل المذاهب والذي نذهب اليه وهو قول الجمهور من علماء الصحابة
والتابعين ان القياس حجة في الشرع لنا الكتاب والسنة والاجماع والمعقول
اما الكتاب فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ووجه الاستدلال به ان الاعتبار
مشتق من العبور وهو المرور يقال عبرت عليه وعبرت النهر والمعبر الموضع الذي
يعبر عليه والمعبر السفينة التي يعبر بها كانها اداة العبور والعبرة الدمعة
التي عبرت من الجفن وعبر الرؤيا وعبر فلان جاوزها الى ما يلازمها فثبت بهذه الاشتقاقات
لان كون الاعتبار حقيقة في المجاوزة فوجب ان لا يكون حقيقة في غيرها دفعا
للاشتراك والقياس عبور من حكم الاصل الى حكم الفرع فكان داخلا تحت الامر فان
قيل لا نسلم ان الاعتبار هو المجاوزة بل هو عبارة عن الاتعاظ لوجوه احدها انه
لا يقال لمن يستعمل القياس العقلي انه معتبر وثانيها ان المتقدم في اثبات الاحكام
من طريق القياس اذا لم يتفكر في امر معاده يقال انه غير معتبر او قليل الاعتبار وثالثها
قوله تعالى ان في ذلك لعبرة لاولي الابصار وان لكم في الانعام لعبرة والمراد الاتعاظ
ورابعها يقال السعيد من اعتبر بغيره والاصل في الكلام الحقيقة فهذه الادلة تدل على ان
الاعتبار حقيقة في الاتعاظ لا في المجاوزة فيحصل التعارض بين ما قلتم وبين ما قلنا وعليكم
الترجيح ثم الترجيح معنا فان الفهم اسبق الى ما ذكرناه سلمنا ان ما ذكرتم يفيد حقيقته
ولكن شرط حمل اللفظ على الحقيقة ان لا يكون هناك ما يمنع منه وقد وجد ها هنا مانع
فانه لو قال يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا الذرة على البر كان ذلك ركيكا
لا يليق بالشرع واذا كان كذلك ثبت انه وجد ما يمنع من حمل هذا اللفظ على حقيقته
سلمنا انه لا مانع من حمله على المجاوزة لكن لا نسلم ان الامر بالمجاوزة امر بالقياس الشرعي
بيانه ان كل من تمسك بدليل على مدلول فقد عبر من الدليل الى المدلول فمسمى الاعتبار مشترك
فيه بين الاستدلال بالدليل العقلي القاطع وبالنص وبالبراءة الاصلية وبالقياس
الشرعي وكل واحد من هذه الانواع يخالف الاخر بخصوصه وما به الاشتراك غير
ما به الامتياز وغير مستلزم له فاللفظ الدال على ما به الاشتراك غير دال على ما به

الاعتبار

الامتياز لا بلفظه ولا بمعناه فلا يكون دالا على النوع الذي ليس الا عبارة عن مجموع
جهة الاشتراك وجهة الامتياز فلفظ الاعتبار غير دال على القياس الشرعي
لا بلفظه ولا بمعناه فان قلت القدر المشترك بين انواع مخصوصة لا يوجد الا عند
وجود واحد منها والامر بالشيء امر بما هو من ضروراته فالامر بادخال الاعتبار في الوجود
امر بادخال احد انواعه في الوجود ثم ليس بعض احد انواعه اولى من بعض الباقي
لان نسبة القدر المشترك بين انواع مخصوصة الى كل واحد منها على السوية فاما ان
لا يجب شيء منها وهو باطل لانه يقتضي الاخلال بجميع انواع الماهية فيستلزم جواز الاخلال
بتلك الماهية فيلزم ان لا يكون مسمى الاعتبار مأمورا به وهو باطل او يجب جميع انواع
الاعتبار فيكون القياس مندرجا فيه قلت لا نسلم انه ليس بعض الانواع اولى من بعض
لان الاعتبار المأمور في الاية لا يمكن ان يكون هو القياس الشرعي فقط والا صار معنى
الاية يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا الذرة على البر ومعلوم انه
غير جائز بل لا بد من الاعتراف بان الاعتبار المأمور به في الاية يفيد نوعا غير القياس
الشرعي وهو الاتعاظ مثلا لانا نقول انه يفيد الاتعاظ فقط وانتم تقولون يفيد
الاتعاظ والقياس الشرعي فظهر بهذا ان الامر بالاعتبار يستلزم الامر بالاتعاظ ومسمى
الاعتبار حاصل في الاتعاظ ومع ايجاب الاتعاظ حصل ايجاب مسمى الاعتبار فلا حاجة
الى اعتبار سائر انواعه وايضا فيحتمل وجوب اعتبارات اخر احدها اذا نص
الشرع على علة الحكم فها هنا القياس عندنا واجب وثانيها قياس تحريم الضرب على
تحريم التأفيف وثالثها الاقيسة العقلية ورابعها الاقيسة في امور الدنيا فان العمل
بها واجب وخامسها ان تشبه الفرع بالاصل في انه لا يستفاد حكمه الا من النص
وسادسها الاتعاظ والازدجار بالقصص والامثال فثبت بما تقدم ان الاتي بفرد
من افراد ما يسمى اعتبارا يكون خارجا عن عهدة هذا الامر وثبت انا نسلم قوله في صور
كثيرة فلا يبقى فيه دلالة البتة على الامر بالقياس الشرعي سلمنا ان اللفظ يفيد العموم
لكن حمله هنا على العموم يفضي الى التناقض لان التشبيه بين الفرع والاصل في الحكم نوع
من الاعتبار والتشبيه بينهما في انه لا يستفاد حكم الفرع الا من النص كما انه في الاصل كذلك
نوع اخر من الاعتبار والامر باحد الاعتبارين مناف للامر بالاخر فاجراء اللفظ على
ظاهره يقتضي الامر بالمتنافيين معا وهو محال فلا بد من اخراج احد القسمين من ظاهر
العموم وليس اخراج احدهما اولى من العكس وعليكم الترجيح ثم انه معنا لان تشبيه الفرع بالاصل
في انه لا يستفاد حكمه الا من النص عمل بالاحتياط واحتراز عن الظن الذي لا يغني من الحق شيئا
سلمنا ان حمله على العموم لا يفضي الى التناقض لكنه عام دخله التخصيص فوجب ان
لا يكون حجة بيان الاول من وجوه احدها ان الرجل لا يكون مأمورا بالاعتبار عند
تعادل الامارات وعند الاشتباه اذا لم ينصب الله تعالى عليها دليلا خفيا دل التوجه

والعقاب واجرا السمعيات والاشياء التي عرف حكمها بالاعتبار من باب المكلف
لا يكون معتدا بذكرها مأمورا بالاعتبار آخر وثانيها انه لو قال لوكيله اعتق غانما لسواده
ملتبسا لوكيله ان يعتق سالما ايضا وثالثها ان عند عدم التصريح بالمسألة لا يكون الرجل
مأمورا بالعمل بالقياس ورابعها ان الآية مع المعارضة لا تساوي ايها الآمر سلمت ان
هذا العام مخصوص ومثل هذا العام ليس بحجة على ما سبق بيانه في باب العموم
سلمنا انه حجة لكن حجة قطعية ام ظنية ع م بيانه انه انما يتم لكون الاعتبار اسما
للمجاوزة بتلك الاشتقاقات ولا شك ان التوصل بالاشتقاق الى المعنى المسمى دليل
ظني وصيغة العامة صيغة ظنية وبناء المعنى على الدليل المبني على المقدمة الظنية
لا يجوز سلمنا انه يفيد القطع ولكنه امر والامر لا يفيد التكرار فلا يتناول كل الاوقات
سلمنا انه يتناول كل الاوقات ولكنه خطاب مشافهة فيختص بالحاضرين في عصر الرسول عليه السلام
والجواب قلنا جعله حقيقة في المجاوزة اولى لوجهين الاول انه يقال فلان اعتبر
فاتعظ فيجعلون الاتعاظ معلولا للاعتبار وذلك يوجب التغاير الثاني ان معنى
المجاوزة حاصل في الاتعاظ فان الانسان ما لم يستدل بشيء آخر على حال نفسه
لا يكون متعظا اذا ثبت هذا فنقول لو جعلناه حقيقة في المجاوزة كان حقيقة
في الاتعاظ وغيره على سبيل التواطؤ اما لو جعلناه حقيقة في الاتعاظ كان استعماله
في غيره اما بالاشتراك او بالمجاز وهما خلاف الاصل على هذا التقدير لا يجوز قولهم
ان لفظ الاعتبار مستعمل في الاتعاظ فاما قوله لا يقال لمن يستعمل القياس انه
معتبر قلنا لا نسلم فانه يصح ان يقال ان فلانا يعتبر الاشياء العقلية بغيرها بل من ان
نقايس من الحد لا يقال انه معتبر على الاطلاق كما انه لا يقال له انه قايس على الاطلاق
لان لفظ المعتبر والقياس على الاطلاق لا يستعمل الا في المستكثر منه قوله
المستكثر من حمل الفروع على الاصول اذا لم يتفكر في امر آخرته لا يقال له انه معتبر
قلنا لما كان الغرض الاعظم من الاعتبار هو العمل للآخرة فاذا لم يأت بما هو المقصود
الاصلي قيل انه غير معتبر على سبيل المجاز كما يقال لمن لا يتدبر في الآيات انه اعمى
واصم واما قوله تعالى وان لكم في الانعام لعبرة قلنا معنى المجاوزة حاصل فيه لان
النظر في خلقها يعبر العلم بوجود صانعها قوله سلمنا انه حقيقة في المجاوزة لكن
وجد ما يمنع من حمله عليه قلنا لا نسلم قوله لو قال يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين
فقيسوا الذرة على البر كان ركيكا قلنا لا نزاع في انه لو نص على هذه الصورة كان
ركيكا لانه لا مناسبة بين هذا القياس وبين قوله يخربون بيوتهم بايديهم والذي
المؤمنين اما لم قلت انه لو امر بمطلق الاعتبار الذي يكون القياس الشرعي احد
جزويه كان ركيكا مثاله لو سأله عن مسألة فاجاب بما لا يتناول تلك المسألة
كان باطلا اما لو اجاب بما يتناول تلك المسألة وغيرها كان حسنا قوله الامر

حصوص

بالاعتبار لا يقتضي الا ادخال فرد من افراد هذه الماهية في الوجود قلنا بل يقتضي
العموم لدليلين الاول انه رتب الحكم على المسمى فيقتضي ان علة ذلك الحكم هو ذلك المسمى
وذلك يقتضي ان علة الامر بالاعتبار هو كونه اعتبارا فيلزم ان يكون كل اعتبار مأمورا
به الثاني انه يحسن ان يقول اعتبروا الا الاعتبار الفلاني وقد بينا في باب العموم ان
الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل تحت اللفظ فعلمنا ان كل الاعتبارات داخل
تحت هذا اللفظ قوله لو حملناه على العموم فيقتضي التناقض قلنا هب انه كذلك لكنا نقول
لا يجوز ان يكون المراد منه تشبيه الفرع بالاصل في انه لا يستفاد حكمه الا من النص وذلك
لوجهين الاول ان الاعتبار المذكور ههنا لابد ان يكون معناه لايقا بما قبل هذه
الآية وما بعدها والا جاءت ركاكة والذي يليق به هو التشبيه في الحكم لا المنع منه
والا صار معنى الآية يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاحكموا بهذا الحكم في حق
غيرهم لا بنص وارد في حق ذلك الغير ومعلوم ان ذلك باطل واذا بطل حمل الآية عليه
وجب حمله على التشبيه في الحكم عملا بعموم اللفظ الثاني وهو ان المتبادر الى الفهم
من لفظ الاعتبار هو التشبيه في الحكم لا المنع منه ولذلك ان السيد اذا ضرب بعض
عبيده على ذنب صدر منه ثم قال للآخر اعتبر به فهم منه الامر بالتسوية في الحكم
لا الامر بالمنع منه قوله انه عام مخصوص قلنا هذا مسلم لكنا بينا في باب العموم ان
العام المخصوص حجة قوله بعض مقدمات هذه الدلالة ظنية قلنا هذا السؤال عام
في كل السمعيات فلا يكون له تعلق بخاصية هذه المسألة قوله الامر لا يفيد التكرار
قلنا انه لما كان امرا لجميع الاقيسة كان متناولا لا محالة لجميع الاوقات والا قدح ذلك
في كونه متناولا لكل الاقيسة قوله هذا خطاب مع اولئك الذين كانوا في عصر الرسول
عليه السلام فلم قلت انه يتناولنا قلنا للاجماع على عدم الفرق المسلك الثاني
التمسك بخبر معاذ رضي الله عنه وهو مشهور وروي انه عليه السلام انفذ معاذا وابا
موسى الى اليمن فقال عليه السلام لهما بما تقضيان فقالا اذا لم نجد الحكم في السنة نقيس
الامر بالامر فما كان اقرب الى الحق عملنا به فقال عليه السلام اصبتما وقال عليه السلام
لابن مسعود اقض بالكتاب والسنة اذا وجدتهما فان لم تجد الحكم فيهما فاجتهد
برأيك فان قيل لا نسلم صحة الحديث وبيانه من وجهين الاول انه مشتمل على الخطأ فوجب
ان لا يكون حجة بيان الاول من وجوه احدها انه قوله فان لم تجد في كتاب الله
وهذا مناقض لقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب
مبين وثانيها ان في الحديث انه عليه السلام صوبه على قوله اجتهد رأيي وهو خطأ لان
الاجتهاد في زمان الانبياء لا يجوز على ما سيأتي دليله وثالثها انه عليه السلام سأل
عما به يقضي والقضاء هو الالزام فيكون السؤال واقعا عن الشيء الذي يجب الحكم
والسنة لا تصلح جوابا عن ذلك لانها تذكر في مقابلة الفرض فيقال هذا سنة وليس

بواجب ورابعها ان الحديث يقتضي انه سأله عما به يقضي بعد ان نصبه للقضا وذلك لا يجوز لان جواز نصبه للقضاء مشروط بصلاحيته للقضا وهذه الصلاحية انما تثبت لو علم كونه عالما بالشئ الذي يجب ان يقضي به والشئ الذي يجب ان يقضي به وخامسها ان مقتضى الحديث انه لا يجوز الاجتهاد الا عند عدم وجدان الكتاب والسنة وهو باطل لان تخصيص الكتاب والسنة بالقياس جائز الوجه الثاني في بيان ضعف الحديث روي انه قال لابي ذر رضي الله عنه لما قال اجتهد رائي قال له الرسول عليه السلام اكتب الي اكتب اليك ولعل الحديث كان بعده وليس احدهما بالاولى من الاخر ولما تعذر الجمع بينهما فانا لا نقول انه صح الروايتين لانهما نقلا في واقعة واحدة ولا يمكن الجمع بينهما سلمنا سلامته المتن عن هذه المطاعن لكن لا نراع من الحديث في كونه مرسلا والمرسل ليس بحجة على ما تقدم بيانه سلمنا انه ليس بمرسل ولكنه ورد في اثبات القياس والاجتهاد وانه اصل عظيم في الشرع والدواعي تكون متوفرة على نقل ما هذا شانه وما يكون كذلك وجب بلوغه في الاشتهار الى حد التواتر ولما لم يكن كذلك علمنا انه ليس بحجة والحاصل انه مرسل فوجب ان لا يكون حجة عند الشافعي رضي الله عنه وانه خبر واحد ورد فيما يعم به البلوى فوجب ان لا يكون حجة عند ابي حنيفة سلمنا سلامته عن هذا الطعن لكنه خبر واحد فلا يجوز التمسك به في المسائل القطعية قلت الدليل على صحته ان مثبتي القياس كانوا ابدا متمسكين به في اثبات القياس والنفاة كانوا مشتغلين بتاويله وذلك يدل على اتفاقهم على قبوله قلت ثم ما ضعف هذا الوجه سلمنا صحته لكن لم يدل على كون القياس حجة اما قوله اجتهد رائي قلنا الاجتهاد عبارة عن استفراغ الجهد في الطلب فيحمله على طلب الحكم من النصوص الخفية قلت انما قال اجتهد رائي بعد ان كان لا يجده في الكتاب والسنة وما دلت النصوص الخفية عليه لا يجوز ان يقال انه غير موجود في الكتاب والسنة قلت لا نسلم ان قوله فان لم تجد يقتضي العموم بيانه انه يصح ان يستفهم فيقال يعني بقولك فان لم تجد عدم الوجدان في صراحته فقط او فيه وفي جميع وجوه دلالته سلمنا انه ظاهر في العموم لكنها هنا لا يمكن حمله على العموم لان العمل بالقياس مفهوم عندكم من الكتاب والسنة فلا يصح حمل قوله فان لم تجد على العموم سلمنا انه لا يمكن حمله على النصوص الخفية لكن قوله اجتهد رائي يكفي في العمل بمقتضاه نوع واحد من الاجتهاد فيحمله على التمسك بالبراءة الاصلية او على التمسك بما ثبت في العقل من ان الاصل في الافعال الاباحة او الحظر سلمنا انه لا يجوز حمله عليه لكن لم قلت انه لما لم يجز حمله على النص الخفي وعلى الدليل العقلي وجب حمله على القياس الشرعي وما الدليل على الحصر فان ههنا طرقا اخر سوى القياس كالتمسك بالمصالح المرسلة والتمسك بطريقة الاحتياط في بيان اللفظ على اكثر مفهوماته او اقل مفهوماته او قول الشرع احكم فانك لا تحكم الا بالصواب وبالجملة فلا بد من الدليل على الحصر سلمنا انه يتناول القياس الشرعي ولكن يكفي في العمل

بمقتضاه اثبات نوع واحد من القياس الشرعي فلنحمله على مذهب النظام ان الشرع اذا نص على علة الحكم وجب القياس سواء ورد الامر بالقياس او لم يرد وعلى ايضا قياس تحريم الضرب على تحريم التافيف سلمنا انه يدل على جواز العمل بالقياس الشرعي لكن في زمان حيوة الرسول عليه السلام او يجوزه على الاطلاق مع بيانه ان شرط العمل بالقياس عدم الوجدان في الكتاب والسنة وذلك انما يمكن في زمان حيوة الرسول عليه السلام لعدم استقرار الشرع فاما بعد نزول قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم فان ذلك متعذر لان الدين انما يكون كاملا لو وجد فيه جميع ما يحتاج اليه وذلك انما يكون بالتنصيص على كليات الاحكام واذا كان جميع الاحكام موجودا في الكتاب والسنة وكان العمل بالقياس مشروطا بعدم الوجدان فيهما لم يجز العمل بالقياس بعد زمان الرسول عليه السلام
المعترض قوله هذا الحديث مناقض لكتاب الله تعالى قلنا لا نسلم واما قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب قلنا هذه الاية تدل على اشتمال الكتاب على كل الامور ابتداء او بواسطة والاول باطل لظاهر كتاب الله تعالى عن دقائق الهندسة والحساب وتفاريع الحيض والوصايا والثاني لا يضرنا لان كتاب الله تعالى لما دل على وجوب قبول قول الرسول دل على كون القياس حجة والقياس يدل على هذه الاحكام كان كتاب الله دالا على هذه الاحكام قوله الحديث يدل على جواز الاجتهاد في زمان الرسول عليه السلام قلنا والامر كذلك ولا يلزم منه جواز الاجتهاد في الواقعة التي لا يمكن تاخير الحكم فيها الى مدة يذهب فيها الرجل من اليمن الى المدينة ويرجع عنها لا يكون تحصيل النص فيها ممكنا فوجب جواز الرجوع الى القياس قوله ذكر السنة عما به يقضي غير
جوابا
جائز قلنا لا نسلم لان السنة عبارة عن الطريقة كيف كانت قوله لا يجوز نصبه للقضا الا بعد العلم بانه يعرف التمييز بين ما يجوز القضاء به وبين ما لا يجوز قلنا المراد بقوله لما بعثت معاذا اي لما عزم على ان يبعثه قوله الحديث يمنع من تخصيص الكتاب والسنة بالقياس قلنا كذلك من القياس من ذهب اليه قوله نقل انه عليه السلام قال اكتب الي اكتب اليك قلنا رواية مشهورة ورواية غريبة لم يذكرها احد من المحدثين فلا يحصل التعارض وايضا فكيف يجوز ان يقول عليه السلام اكتب الي وقد يعرض من الحكم ما لا يجوز تاخيره وايضا يمكن الجمع بينهما وان ورد في واقعة واحدة وهو ان يقال الواقعة ان احتملت التاخير وجب عرضها وان لم تحتمل وجب الاجتهاد قوله انه مرسل قلنا هب انه كذلك لكنه مرسل تلقته الامة بالقبول ومثله حجة عندنا قوله ورد فيما يعم به البلوى فوجب بلوغه الى حد التواتر قلنا وروده فيما يعم به البلوى لا يوجب كونه متواترا بدليل المعجزات المنقولة عن الرسول عليه السلام انه خبر واحد قلنا هب انه كذلك لكن لا نثبت به القطع بكون القياس حجة بل الظن بكونه حجة قوله نحمله على طلب النص الخفي قلنا قوله فان لم تجد يقتضي نفي النص جليا كان او خفيا قوله

لا نسلم ان قوله فان لم تجد للعموم قلنا الدليل على انه للعموم جواز الاستثناء
قوله ثم ما دل الكتاب والسنة على العمل بالقياس كان دالا على الحكم الثابت بالقياس
قلنا هب انه كذلك لكن الحكم الذي هو مدلول القياس لا يكون حاصلا فيهما وهذا
القدر يكفي في جواز ان يقال انه غير موجود في الكتاب والسنة وقوله ما دل حكم
بكتاب الله تعالى اراد به ما دل عليه الكتاب بنفسه لا بواسطة او لو اراد به
كل ما دل عليه الكتاب سواء كان ابتداء او بواسطة لكان القول بانه اذا لم يوجد في
الكتاب حكم بما في السنة خطأ قوله نحمله على التمسك بالبراءة الاصلية قلنا البراءة
الاصلية معلومة لكل واحد فلا حاجة في معرفتها الى الاجتهاد فلا يجوز حمل قوله اجتهد
عليه قوله نحمله على القياس الذي نص الشرع على علته او على ما يكون مثل قياس تحريم الضرب
على تحريم التأفيف قلنا الشرع انما سكت عنه لو احتمل العلم بالاجتهاد في
جميع الاحكام ولو حملناه على ما ذكرتم من القياس لم يكن ذلك الا ... عشر عشر
الاحكام فكان يجب ان لا يسكت عنه كما لم يسكت عن قوله اقض بالكتاب والسنة
قولهما الدليل على الحصر قلنا اجمعت الامة على الحصر فوجب القطع به **المسلك الثالث**
روي ان عمر رضي الله عنه سأل النبي عليه السلام عن قبلة الصائم فقال عليه السلام ارأيت لو تمضمضت
بماء ثم مججته أكنت شاربه وجه الاستدلال به انه عليه السلام استعمل القياس وذلك يوجب
كون القياس حجة اما قلنا انه استعمل القياس لانه عليه السلام حكم بان القبلة من دون
الانزال لا تفسد الصوم كما ان المضمضة من دون الازدراد لا تفسد الصوم فايراد
هذا الكلام يدل على ان الجامع بينهما ما يفهمه كل عاقل عند سماع هذا الكلام ثم انه
لم يحصل عند المقدمتين ما هو الثمرة المطلوبة فوجب ان يكون حكم المقدمة حكم المطلوب
واما قلنا انه عليه السلام لما استعمل القياس وجب ان يكون حجة لوجهين **الاول** ان التأسي به
عليه السلام واجب **الثاني** ان قوله عليه السلام ارأيت خرج مخرج التقرير فلولا انه عليه السلام
قد مهد عند عمر التعبد بالقياس لما قرر ذلك عليه الا ترى ان الانسان لو حكم بحكم من
الكتاب كان محالا ان يقول لمن سأله عنه ارأيت لو قال الله تعالى كذا وكذا اذا كان الكتاب عند
من يخاطبه حجة ولا يجوز ان يقول ذلك الا اذا كان هو ومن يخاطبه لا يعتقدان كونه
حجة ولا يجوز للانسان في حكم حكاه لاجل القياس ان يقيس مع انه
ومن يخاطبه لا يعتقدان كون القياس حجة **فان قيل** هذا خبر واحد فلا يجوز التعويل في المسألة العلمية
عليه سلمنا ذلك لكنا نقول انه عليه السلام نبه ها هنا على العلة ومثل هذا القياس عندنا
حجة سلمنا ذلك لكن الحديث على ان العلة تجري مجرى المضمضة لكن ليس فيه ان النص اوجب ذلك
او القياس واذا احتمل لم يجز القطع على احدهما بغير دليل **والجواب** قوله خبر واحد
قلنا سبق الجواب عنه قوله نبه على العلة قلنا انه عليه السلام ما نص على العلة ولكنه لم
يفعل شيئا الا انه ذكر اصل القياس بين العلة مبادرة الى الافهام والتنبيه على اصل

القياس لا يكون منصوصا على العلة **قوله** لم يبين في الحديث انه عليه السلام اجرى القبلة مجرى
المضمضة لاجل نص او لاجل قياس **قلنا** بينا ان المفهوم من قوله عليه السلام ارأيت لو تمضمضت
هو ان كل واحد منهما لم يحصل الثمرة المطلوبة به فكذا الفعل ولو ان بعض العامة قال لبعض
اهل العلم استفتي فقيها في صيام فقبل ولم يذكر له العقل ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته
لا يكفي المستفتي في ذكر ان القبلة لا تفسد صومه ويعلم انه اجرى احدهما مجرى الاخر
من الوجه الذي ذكرناه فبطل ان يقال هذا الكلام لا يدل على وجه الجامع بينهما وانه لا يمتنع
ان يكون بعض الظواهر نص الحكم **المسلك الرابع** التمسك بقوله عليه السلام للخثعمية
ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يجزئ فقالت نعم فقال عليه السلام فدين الله احق
بالقضاء وجه الاستدلال به كما في خبر قبلة الصائم من غير تفاوت **المسلك الخامس**
الاجماع وهو الذي عول عليه جمهور الاصوليين وتحريره ان العمل بالقياس مجمع عليه
من الصحابة وكل ما كان مجمعا عليه من الصحابة فهو حق فالعمل بالقياس حق اما المقدمة
الثانية فقد مر تقريرها في باب الاجماع واما المقدمة الاولى فالدليل عليها ان بعض
الصحابة ذهب الى العمل بالقياس والقول به ولم يظهر عن احد منهم الانكار على ذلك
ومتى كان كذلك كان الاجماع حاصلا فهذه مقدمات ثلث اما المقدمة الاولى وهي بيان
ان بعض الصحابة ذهب الى العمل بالقياس والقول به فالدليل عليه وجوه اربعة **الاول**
ما روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه كتب الى ابي موسى في رسالته المشهورة اعرف
الاشباه والنظائر وقس الامور برأيك وهذا صريح في المقصود **الثاني** انهم صرحوا بالتشبيه
لما روي عن ابن عباس رضي الله عنه انه انكر على زيد قوله الجد لا يحجب الاخوة فقال الا يتقي
الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا ومعلوم انه ليس مراده تسمية
الجد ابا لان ابن عباس رضي الله عنه لا يذهب عليه مع تقدمه في اللغة ان الجد لا يسمى ابا حقيقة
الا ترى انه ينفي عنه هذا الاسم فيقال انه ليس ابا للميت ولكنه جد ثم سوى الا ان مراده
هو ان الجد بمنزلة الاب في حجب الاخوة كما ان ابن الابن بمنزلة الابن في حجبهم وعن علي
وزيد رضي الله عنهما انهما شبهاها بغصن شجرة وجدول نهر فعرفنا بذلك قربهما من الميت
ثم شركا بينهما في الميراث **الوجه الثالث** انهم اختلفوا في كثير من المسائل وقالوا فيها
اقوالا ولا يمكن ان يكون تلك الاقوال الا عن القياس ونعلم ان للاصوليين اكثر من تلك المسائل
الا ان اظهرها اربعة **احدها** مسألة الحرام فانهم قالوا فيها خمسة اقاويل نقل عن
علي وزيد وابن عمر رضي الله عنهم انه في حكم التطليقات الثلث وعن ابن مسعود انه في حكم التطليقة
الواحدة اما بائنة او رجعية على اختلاف بينهم وعن ابي بكر وعمر وعائشة رضي الله عنهم انه يمين
يلزم فيه الكفارة وعن ابن عباس انه في حكم الظهار وعن مسروق انه ليس بشيء لانه تحريم
لما احله الله تعالى فصار كما لو قال هذا الطعام علي حرام والمرتضى روي هذا القول عن
علي رضي الله عنه **وثانيها** انهم اختلفوا في الجد مع الاخوة فبعضهم ورث الجد مع الاخوة

وبعضهم انكر ذلك والاولون اختلفوا فيه فمنهم من قال انه لا يقاسم الاخوة ما دامت
المقاسمة خيرا له من الثلث فاجراه مجرى الام ولم ينقصه عن حقها لان له مع الولد
تعصيب ومنهم من قال انه يقاسم الاخوة ما دامت المقاسمة خيرا من السدس واجراه
مجرى الجدة في ان لا ينقصها من السدس وثالثها اختلافهم في مسئلة المشتركة وهي زوج
وام واخوة لام واخوة لاب وام حكم عمر فيها بالنصف للزوج والسدس للام وبالثلث
للاخوة من الام ولم يعط للاخوة من الاب والام شيئا فقالوا له هب ان ابانا كان حمارا
السنا من ام واحدة فشرك بينهم وبين الاخوة من الام في الثلث ورابعها اختلافهم في
الخلع هل يهدم من الطلاق شيئا او ينقص عدد الطلاق على ما كان في احدى الروايتين
عن عثمان رضي الله عنه انه طلاق والرواية الاخرى عنه انه ليس بطلاق وهو محكي عن ابن عباس
رضي الله عنه اذا عرفت هذه المسائل فنقول اما ان يكون ذهاب كل واحد منهم الى ما ذهب
اليه لا عن طريق او عن طريق والاول باطل لان الذهاب الى الحكم لا عن طريق باطل فلو اتفقوا
عليه لكانوا متفقين على الباطل وانه غير جائز واما ان ذهبوا اليها لطريق فذلك الطريق
اما العقل او السمع والاول باطل لان حكم العقل في المسئلة شيء واحد وهو البراءة الاصلية
وهذه الاقاويل مختلفة اكثرها مخالف لحكم العقل واما الثاني فلا يخلو اما ان يكون ذلك
الدليل نصا او غيره اما النص فسواء كان متواترا او نقلا وسواء كان جليا او خفيا فالقول به
باطل لانهم لو قالوا بذلك للاقاويل لنص لاظهروه ولو اظهروه لاشتهر ولو اشتهر لنقل
ولو نقل لعرفه الفقهاء والمحدثون ولما لم يكن كذلك علمنا انهم لم يقولوا بتلك الاقاويل
لاجل النص انما قلنا انهم لو قالوا بتلك الاقاويل لاجل النص لاظهروه لانا نعلم بالضرورة انه
كانت عادتهم اعظام نصوص الرسول عليه السلام واستعظام مخالفيها حتى نقلوا منها
ما لا يتعلق به حكم لقوله عليه السلام نعم الادام الخل وكان من عادتهم التفحص
عن نصوص الرسول عليه السلام والبحث على نقلها اليهم ليتمسكوا بها اذ كانت موافقة
لمذهبهم او ليرجعوا عن مذهبهم ان كانت مخالفة لها او ليرجحوا غيرهم عادة ان يتكلم في
قضية حكم النص فيها ويسكت عن ذكر ذلك النص وذلك معلوم بالضرورة وبهذا الطريق يثبت
المقدمة الثانية وهي قولنا لو اظهروا النص لاشتهر ولو اشتهر لنقل ولو نقل لعرفه
الفقهاء والمحدثون واما ان ذلك لم ينقل فلانا بعد البحث الشديد والطلب التام
والمخالطة بالفقهاء والمتكلمين ما وجدناه وذلك يدل على عدمه فاذا ثبت انهم لم يقولوا
بتلك الاقاويل لاجل النص وابطلنا ذلك ثبت انه لاجل القياس **الوجه الرابع**
نقل عن الصحابة رضي الله عنهم القول بالرأي والرأي هو القياس انما قلنا انهم قالوا بالرأي
لانه روي عن ابي بكر رضي الله عنه انه قال في الكلالة اقول فيها برأيي وعن عمر رضي الله عنه في الجد
اقضي بالرأي وفي الجنين لما سمع الحديث لولا هذا لقضينا فيه برأينا وقول عثمان لعمر رضي الله عنهما
في بعض الاحكام ان اتبعت رايك فرأيك رشيد وان تتبع رأي من قبلك فنعم ذا الرأي كان

وعن علي كرم الله وجهه اجتمع رأيي ورأي عمر في ام الولد على ان لا تباع وقد رأيت الان
بيعهن وعن ابن مسعود في قصة بروع اقول فيها برأيي وانما قلنا ان الرأي عبارة عن القياس
لانه يقال للانسان اذا اثبت هذا الحكم بالنص هذا حكم ثبت بالرأي ولا يقال له ذلك اذا أخر وذلك يدل على
ان الرأي لا يتناول الاستدلال بالنص سواء كان جليا او خفيا فثبت بهذه الوجوه الاربعة ان بعض
الصحابة ذهب الى القول بالقياس والعمل به **واما المقدمة الثانية** وهي انه لم يوجد
من احد منهم انكار اصل القياس فلان القياس اصل عظيم في الشرع نفيا واثباتا فلو انكره
بعضهم لكان ذلك الانكار اولى بالنقل من نقل اختلافهم في مسئلة الحرام والجد ولو نقل لاشتهر
ولوصل الينا فلما لم يصل الينا علمنا انه لم يوجد ونقرر مقدماته بهذا الكلام ما تقدم
مثله في المقدمة الاولى واما المقدمة الثالثة وهي انه لما قال بالقياس بعضهم ولم ينكره
احد منهم فقد انعقد الاجماع على صحته فالدليل عليه ان سكوتهم اما ان يقال انه كان عن خوف
او عن الرضا والاول باطل لانا نعلم من حال الصحابة شدة انقيادهم للحق لا سيما فيما لا يتعلق به
رغبة ولا رهبة في العاجل اصلا وذلك يمنع من حمل السكوت على الخوف وايضا فان بعضهم
خالف البعض في المسائل التي حكيناها ولو كان هناك خوف لمنعهم من اظهار ما في قلوبهم
لما وقع ذلك فثبت ان سكوتهم كان عن الرضا وذلك يوجب كون القياس حجة والا لكانوا مجتمعين
على الخطأ وانه غير جائز وهذا آخر تقرير هذا الدليل **فان قيل** لا نسلم ذهاب احد من الصحابة
الى القول بالقياس والوجوه الاربعة المذكورة لا نزيد رواياتها على الاحاد والمبني وذلك
لا يفيد القطع بالصحة لاحتمال تواطئ هذا العدد على الكذب وكيف لا والاحاديث التي
يتمسك بها اهل الزمان في المسائل الفقهية مشهورة فيما بين الامة الا ان روايتها في
الاصل لما انتهت الى الواحد والاثنين لا جرم لم يقطع به فكذا هاهنا **قلت** للامة في
هذه الروايات على تواترها منهم من قبلها واعترف بانها تدل على القياس ومنهم من اشتغل بتأويلها
وذلك يقتضي اتفاقهم على قبولها **قلت** قد مر غير مرة ان هذا الطريق لا يفيد الجزم بصحتها سلمنا
صحة هذه الروايات لكن لا نسلم انها تدل على ذهابهم الى القول بالقياس والتعليل **واما الوجه**
الاول وهو قول عمر رضي الله عنه اعرف الاشباه والنظائر وقس الامور برأيك فلعل التمسك
انما يكون بقوله اعرف الاشباه والنظائر او بقوله قس الامور الاول باطل والا لكان الحجة في
ان الله تعالى لما نص على حكم كل جنس ونوع وجب على المستدل معرفة الاشباه والنظائر
ليلا يخرج منه ما هو من جنسه ولا يدخل فيه ما هو من غير جنسه وقد يشتبه الشيء بالشيء
فلا بد من التأمل الكثير ليعرف انه من جنسه او من غير جنسه **واما** الثاني وهو قوله قس
الامور برأيك فلا يدل ايضا على الغرض لان القياس في اصل اللغة عبارة عن التسوية فقوله
قس الامور برأيك معناه اعرض الاشباه على فكرك وتأملك لان الفكر في الشيء لا معنى له
الا استحضار علوم او ظنون ليتوصل به الى تحصيل علوم او ظنون فالمتفكر كانه يريد
التسوية بين المطلوب المجهول وبين المقدمات المعلومة ليصير المجهول معلوما وهذا

التاويل معنى لان الرأي هو التروية فقوله فتبرّ الامور ترك الفعل معناه سوا لا شيا برويتكم وتسويته للاشيا بالروية لست الا ماذكرناه فيرجع حاصل الامر الى انه امر بان لا يحكم بمجرد التشهي والتمني بل الا بعد الاستدلال النظر وذلك ليس من العامل الشرعي في شي سلمنا ان المراد منه الامر بتشبيه الفرع بالاصل لكن يحتمل ان يكون المراد التشبيه في صورة حكم الحكم وان يكون المراد التسوية في انه كما لا يثبت حكم الاصل الا بالنص فكذا حكم الفرع لا يثبت الا بالنص فلم قلتم ان الاحتمال الاول اولى واما الوجه الثاني وهو تشبيه ابن عباس قلنا لم قلتم ان المراد انه جمع بين الامرين لعله تناسبه ولم لا يجوز ان يكون ذلك الانكار لاجل انه كان يسمي النافلة بالابن مجازا ولكون هذا الاسم المجازي سببا في اندراج النافلة تحت عموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم فكذا الجد يسمي ابا مجازا فلم لا يكون هذا الاسم المجازي سببا في اندراجه تحت عموم قوله تعالى وورثه ابواه والذي يؤكد هذا الاحتمال ان ابن عباس رضي الله عنه نسب زيدا الى مخالفة التقوى وما يكون كذلك بل لما دل النص يكون منكرا وانما يكون زيد تاركا للنص لو كان الامر على ما قلناه اما الوجه الثالث فالكلام عليه انه لا يجوز ان يقال ان ذهاب كل واحد الى ما ذهب اليه في تلك المسايل كان بتمسكه بنص خفي دليلا على قوله سوا اصاب في ذلك الظن او اخطا فيه قوله لو كان كذلك لاظهروا ذلك النص لاشتهر ولعله لو وصل الينا فلما لم يصل الينا علمنا عدمه قلنا هذه المقدمات باسرها ممنوعة قوله علمنا بالضرورة شدة تعظيمهم لنصوص الرسول عليه السلام قلنا مسلم لكن هذا يقتضي ان يظهروا النص الذي لاجله ذهبوا الى ذلك القول بيانه ان شدة التعظيم انما تقتضي اظهار النص عند الحاجة الى اظهاره وهم ما احتاجوا اليه لان الحاجة اما ان يكون مع المناظر او مع المستفتي والاول باطل لانهم لم يحتاجوا الى محفل لاجل المناظرة في تلك المسايل ما كانت عادتهم جارية بالاحتجاج على المناظرات والمحاورات واما المستفتي فلا حاجة الى ذكر الدليل معه سلمنا ان شدة تعظيم النص يقتضي اظهار النص ولكن بشرط ان يكون السامع بحيث يمكنه الانتفاع به ولم يوجد هذا الشرط هناك لانه اذا روى ذلك النص فان ذلك النص حجة او احادا في حق السامع وخبر الواحد ليس بحجة فلا فايدة في اظهار هذا النص سلمنا انه يجب الاظهار لكن اذا كان نصا جليا او قطعيا سوا كان جليا او خفيا ودع بيانه ان الانسان انما يدعو الداعي الى اظهار دليل مذهبه اذا كان ذلك الدليل ظاهرا قويا اما اذا كان خفيا فقد لا يدعو الداعي الى اظهاره وبالجملة فانتم المستدلون فعليكم اقامة الدلالة على انه يجب اظهاره سوا كان قويا او ضعيفا سلمنا ما ذكرتموه لكنه معارض بشي وهو لو كان ذهابهم الى مذاهبهم لاجل القياس لوجب عليهم اظهاره لكنه لم ينقل عن احد من الصحابة رضي الله عنهم القياس الذي لاجله ذهب الى ما ذهب اليه فان قلت الفرق ان العامي لا يجب اتباع العالم

فيه والنص يجب اتباعه فيه قلت العامي اذا كان ظاهرا جليا فلا نسلم انه لا يجب الاتباع فيه ولو لا ذلك لما حسنت المناظرة بين القايسين سلمنا انهم لو تمسكوا بالنصوص لاظهروها فلم قلتم انه لو اظهروها لاشتهرت فان ذلك ليس من الوقايع العظام التي يجب ان يتوفر الدواعي على نقلها فان قلت لما توفرت دواعيهم على نقل مذاهبهم مع انه لا فايدة فيها فلان يتوفر دواعيهم على نقل تلك الادلة مع ما فيها من الفوايد كان اولى قلت اما لم نقل ان الامور التي لا تكون عظيمة يجب نقلها حتى يكون ما ذكرتموه لازما علينا بل قلنا انه لا يجب نقلها ولا نسلم ايضا سلمنا انه من الوقايع العظيمة لكن لم قلتم يجب نقله والدليل عليه ان سائر معجزات الرسول عليه السلام على جلالة قدرها امر لا اطلاعه في الافراد والنقشة على غاية ظهورهم لم ينقلها الا الواحد او الاثنان واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان ينقل ذلك الواحد ايضا سلمنا انها لو اشتهرت لنقلت لكن لا نسلم انها ما نقلت قوله لو نقلت لعرفناها قلنا اما ان يدعى ان كل ما نقل عن الرسول فجميع الصحابة لا بد ان يعلمه انت او يدعي انه لا بد ان يوجد في زماننا من يعلمه اما الاول فلا يقوله انسان سليم العقل واما الثاني فمسلم لكن كيف عرفت انه ليس في زماننا من يعلم تلك النصوص فان كل احد انما يعلم حال نفسه لا حال غيره سلمنا انه لو نقل لعرفه كل احد منا لكن لا نسلم انا لا نعرفه ولنتكلم في مسئلة الحرام فنقول اما من ذهب الى كونه يمينا فيحتمل انه انما ذهب اليه استنادا الى قوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى قوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم وانه عليه السلام حرم على نفسه مارية القبطية فانزل الله تعالى هذه الاية وسماه يمينا ومن ذهب الى انه لا اعتبار به تمسك بقوله تعالى لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم والنهي يدل على الفساد او بالبراة الاصلية ومن ذهب الى انه للطلقات الثلث زعم انه يجعل كناية عن الطلاق فوجب تنزيله على اعظم احواله وهو الطلقات الثلث او لاجل قوله تعالى اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ومن ذهب الى انه للطلقة الواحدة تنزله على اقل احواله ومن جعله ظهارا جعله كناية عنه والكنايات في اللغة ليس عبارة عن القياس الشرعي سلمنا انه لم يسلك المذاهب لكن ليس للنص فلم قلتم انه لا بد ان يكون للقياس وما الدليل على نفي الواسطة ثم انا نتبرع بذكر الواسطة فمنها تنزيل اللفظ على اقل المفهومات او على الاكثر ومنها استصحاب الحال ومنها المصالح المرسلة الخالية عن شهادة الاصول ومنها الاستقرا والفرق بينه وبين القياس ان الاستقرا عبارة عن اثبات الحكم في كلي لثبوته في بعض جزئياته والقياس عبارة عن اثباته في جزئي لاجل ثبوته في جزئي اخر ومنها انه كان من مذهبه ان مجرد عدم الحجة ومستند ذلك الوهم ان مجرد حصول الغفلة عليهم لا حجة فيكون قوله هذا العام حجة بيان الاول قوله تعالى كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه اضاف التحريم اليه بيان الثاني قوله عليه السلام

على امتي كانبياء بني اسرائيل [illegible] الشبهة فيقتضي ان يكون مجرد قول العالم حجة فلعل
هذه الشبهة خطرت ببالهم ومنها الاجماع قال قلت حصول الاجماع في محل الخلاف
محال قلت المقصود من ذكر الاجماع بيان نفي الواسطة بين النص والقياس في الجملة فهذا
هو الكلام على الوجه الثالث اما الوجه الرابع وهو ان الصحابة قالت بالرأي
والرأي هو القياس فنقول لا نسلم ان الرأي هو القياس والدليل عليه وجوه الاول انه
يقال رأى يرى رؤية ورأيا يدل هذا على انه مرادف للرؤية واذا ثبت ذلك وجب ان
لا يكون حقيقة في القياس دفعا للاشتراك واذا ثبت انه ما كان في اصل اللغة للقياس
وجب ان لا يكون في عرف الشرع له لان النقل خلاف الاصل الثاني لو كان الرأي اسما
للقياس لكان اللفظ المشتق منه دليلا على القياس فكان يجب ان يكون فلان يرى كذا
معناه انه يقيس ومعلوم ان ذلك باطل لان من يذهب الى الرؤية والصفات وخلق
الاعمال لا يجوز ان يحكي عن نفسه اني ارى القول بها للاستدلال عمن يشاركه في المذهب
انه يرى القول بها الثالث انكم رويتم عن ابي بكر الصديق رضي الله عنه انه قال في الكلالة
اقول فيها برأيي ومعلوم ان تفسير اللفظة اللغوية لا يكون بالقياس فثبت بهذه
الوجوه الثلاثة ان الرأي ليس اسما للقياس فما الذي يمنعكم من انه يقال اطلقت
هذا عند ايكال او عن النص فلما احتجنا في الباب ان يدل هذا الاستعمال على ان الرأي
غير النص لم يمكن ان يدل على انه لما كان غير النص وجب ان يكون قياسا بيانه ان النص
هو اللفظ الدال على الحكم دلالة ظاهرة جلية فما لا يكون كذلك لا يكون نصا فلا يلزم
من كون الرأي خارجا عن النص ان لا يكون ذلك استدلالا لفظيا لاحتمال انه لما كان خفيا
لا جرم لا يسمى بالنص سلمنا ان مسمى الرأي ليس هو النص فلم قلتم انه هو القياس وما
الدليل على هذا الحصر وهذا هو الكلام المختصر على الوجوه الاربعة المذكورة في تقرير
المقدمة الاولى سلمنا ان بعض الصحابة قال بالقياس او عمل به فلم قلت ان احدا منهم
ما انكر قوله لو انكر لاشتهر ولنقل الينا قلنا الكلام على هذه المقدمة تعذر تقريره
والذي نقوله الان انا لا نسلم انه لم يصل ذلك الانكار الينا فانه نقل عنهم بانه انكار
الرأي احرى انكار القياس واحرى بدوم من ابعث الحكم لا بالكتاب والسنة وروي عن ابي بكر رضي الله عنه
انه قال اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برأيي وعن عمر رضي الله عنه
اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا
بالرأي فضلوا واضلوا وعنه اياكم والمكايلة قيل وما المكايلة قال المقايسة
وعن شريح قال كتب عمر بن الخطاب رضي الله عنه الي وهو يومئذ من قبله قاض اقض بما
في كتاب الله فان جاءك ما ليس في كتاب الله فاقض بما في سنة رسول الله فان جاءك ما
ليس فيهما فاقض بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي وعن علي رضي الله عنه
لو كان الدين يؤخذ قياسا لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وقال من اراد ان يتقحم

جراثيم جهنم فليقض فيها برأيه وهذا ايضا روي عن عمر وعن ابن عباس رضي الله عنهما
يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الامور برأيهم وقال
اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل الله وقال
ان الله تعالى قال لنبيه لتحكم بينهم بما انزل الله ولم يقل بما رأيت ولو جعل لاحدكم
ان يحكم برأيه لجعل ذلك لرسول الله ولكن قال له وان احكم بما انزل الله وقال اياكم والمقاييس
فانما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس وعن ابن عمر رضي الله عنهما السنة ما سنه رسول الله
لا تجعلوا الرأي سنة للمسلمين وعن مسروق لا اقيس شيئا بشيء اخاف ان تزل قدمي بعد ثبوتها
وكان ابن سيرين يذم القياس ويقول اول من قاس ابليس وقال الشعبي لرجل لعلكم من
القايسين وقال اذا اخذتم بالقياس احللتم الحرام وحرمتم الحلال فهذه الروايات
صريحة عن الصحابة والتابعين بانكار الرأي والقياس فان قلت هؤلاء الذين نقلتم عنهم
المنع من القياس هم الذين نقلنا عنهم القول به فلا بد من التوفيق وذلك بان
تصرف الروايات المانعة من القياس الى بعض انواعه وذلك حق لان العمل بالقياس
لا يجوز عندنا الا عند شرائط مخصوصة قلت هب ان الذين نقلتم عنهم المنع من
القياس هم الذين نقلتم عنهم انهم كانوا عاملين بالقياس الا انا نقلنا عنهم التصريح بالرد
والمنع على الاطلاق من غير تقييد بصورة خاصة وانتم ما نقلتم عنهم التصريح بالقبول
بل رويتم عنهم امورا لم تدلكم الا بوجوه دقيقة غامضة على ان تلك الامور دالة على قولهم
بالقياس ومعلوم ان التصريح بالرد اقوى مما ذكرتموه فكان قولنا راجحا سلمنا عدم الترجيح
من هذا الوجه لكن لم قلتم ان التوفيق الذي ذكرتموه ممكن فهاهنا توفيق اخر وهو ان يقال
ان بعضهم كان قائلا بالقياس حين كان البعض الاخر منكرا له ثم لما انقلب المنكر مقرا
انقلب المقر ايضا منكرا وعلى هذا التقدير يكون كل واحد منهم مادحا للقياس
وذاما له من غير مناقضة مع انه لا يحصل الاجماع سلمنا ان بعض الصحابة قال بالقياس
وان احدا منهم ما اظهر الانكار فلم قلت يحصل الاجماع وبيانه ان السكوت قد يكون
للخوف والتقية قوله القول بالقياس ليس سببا لنفع دنيوي حتى يحصل الخوف
من اظهار الحق فيه قلنا لا نسلم عدم الخوف هناك فان المطلوب في هذا المقام ان الصحابة ما
اجمعوا على القياس بل العامل به قوم معدودون منهم عمر وعثمان وعلي وابن مسعود
وابي وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وابو الدرداء وابو موسى وناس قليل من اصاغر الصحابة
رضي الله عنهم اجمعين والباقون ما كانوا عاملين به ولكن لما كان فيهم عمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم
وهؤلاء سلاطين الصحابة ومعهم الرغبة والرهبة شاع ذلك في الدهماء وانقادت
لهم العوام وصار للباقين السكوت على التقية لا سيما وقد علموا ان انكارهم غير مقبول
فان قالوا الذي يدل عليه انه قال فقيه الامة عبد الله بن عباس في العباس اكثر منه ولم ينقل
في الفتيا شيئا غير عمر ولا علي ولا غيرهما عن هيبته شهرا سنة وقال في الفتيا عبد الله

ابن الزبير والزبير اعظم منه ولم ينقل عنه شيئا وكان ابو عبيدة ومعاذ بن جبل بالشام
فقال معاذ ولم ينقل ابو عبيدة مع ان ابا عبيدة اعظم منه فانه عليه السلام قال ابو عبيدة
امين هذه الامة وكيف يقال كان الخوف بلاء ابن عباس في الهيبة وكان والله
مهيبا واتقاه فان الرجل العظيم اذا اختار مذهبا فلو ان غيره اعترض عليه ذلك
المذهب فانه يشق عليه غاية المشقة ويصير ذلك سببا للعداوة الشديدة
قوله لو كان الخوف مانعا من المخالفة لما خالف بعضهم بعضا في مسئلة الجد
والحرام قلنا القياس اصل عظيم من الشرع نفيا واثباتا فكان النزاع منه اصعب
من النزاع في فروع الفقه والذكر فان في زماننا نرى المختلفين في مسئلة القياس
يضلل بعضهم بعضا والمختلفين في الفروع لا يفعلون ذلك سلمنا ان اسباب الخوف
ما كانت ظاهرة ولكن اجمع المسلمون على انهم ما كانوا معصومين فكيف علمنا
القطع باحترازهم عن كل ما لا ينبغي غايته ما في الباب حسن الظن بهم ولكن ذلك
لا يكفي في القطعيات سلمنا زوال الخوف لكن لعلهم سكتوا لانه ما ظهر لهم
كون القياس باطلا او حقا فكان سكوتهم للتوقف او انهم عرفوا كونه خطا لكن
اعتقدوا انه من الصغائر فلا يجب الانكار على العامل به او ان كل واحد اعتقد
في غيره انه اولى باظهار الانكار سلمنا انهم بأسرهم رضوا لكن حصل الرضى منهم
لا دفعة والاول مما لا يعرفه الا الله تعالى لانهم ما حلفوا في محفل واحد قاطعين
بحجته دفعة واحدة والثاني لا يفيد الاجماع لانه ربما كان الامر بحيث لما صار
البعض راضيا بنقله صار الاخر متوقفا فيه او منكرا عليه بالقلب وذلك
يمنع من انعقاد الاجماع فان قلت هذا الاحتمال يمنع من انعقاد الاجماع قلت
لا نسلم فان اهل الاجماع كانوا قليلين في زمان الصحابة فكان يمكنهم ان يجتمعوا في محفل
واحد ويقطعون بالحكم فيكون ذلك الاجماع خاليا عن هذا الاحتمال اما اذا لم يجتمعوا
في محفل واحد فاذا سئل بعضهم فافتى به ثم سئل انسان اخر في بلد اخر فلعل المفتي
الاول رجع عن فتواه حين ما افتى به المفتي الثاني فحينئذ لا يتم الاجماع وهذا سؤال
اهل الظاهر ولهذا قالوا لا حجة الا في اجماع الصحابة سلمنا انعقاد الاجماع على
ما بينتم لكن لم ينقل الينا انهم اجمعوا على النوع الفلاني من القياس او على كل
انواعه ولم يلزم من انعقاد الاجماع على صحة نوع انعقاده على صحة كل نوع فاذن
لا نوع الا ويحتمل ان يكون النوع الذي اجمعوا هو هذا النوع او ان يكون غيره
واذا كان كذلك صار كل انواعه مشكوكا فيه فلا يجوز العمل بشيء منه فان قلت
الامة على قولين منهم من اثبت القياس ومنهم من نفاه وكل من اثبت [illegible] النوع
الفلاني [illegible] هذا النوع كان خرقا للاجماع قلت لا نسلم ان كل
من اثبت القياس اثبت نوعا معينا منه لان القياس اما ان يكون [illegible] او لا يكون

وكل واحد من [illegible] حصل فيه اما المناسب فرده قوم قالوا لانه تعالى لا يعلل احكام
الله بالحكم والاغراض [illegible] وما عدا المناسب فقد رده الاكثرون ثبت
انه ليس هنا قياس معمول باجماع القايسين سلمنا انعقاد اجماع القايسين
على نوع واحد ولكن لم لا يجوز ان يكون ذلك هو قياس تحريم الصرف على تحريم [illegible]
او ما اذا نص الله تعالى على العلة فان هذا القياس عندنا حجة سلمنا الاجماع على
جواز العمل بالقياس في زمان الصحابة فلم لا يجوز هذا بناء [illegible] ان الصحابة لما شاهدوا
الرسول والوحي عرفوا بقراين الاحوال ان المراد من الحكم الخاص بصورة معينة
رعاية الحكمة العامة فلا جرم جاز منهم التعدية اما غير الصحابة فانهم لما لم يشاهدوا
الرسول والقراين لم يكن حالهم كحال الصحابة رضي الله عنهم فان قلت كل من جوز
العمل بالقياس للصحابة جوز لغيرهم قلت كيف يقطع بانه لم يبق فرق للامة
على كثرتها احد يقول بهذا الفرق فكيف يصح غايته انا لا نعرف احدا قاله لكن
عدم العلم بالشيء لا يقتضي العلم بعدمه والجواب ان الصحابة ذهبوا الى الروايات
المذكورة في اختلافهم في مسئلة الجد والحرام والمشتركة والايلا والخلع وعقد حد
شرب الخمر وقياس العقد على العقد وقول الصحابة بالتشبيه والراي فيما نقل
من الاحاديث في القياس كخبر معاذ وابن مسعود وخبر الخثعمية والسؤال عن
قبلة الصائم وامر عمر ابا موسى بالقياس وقول ابن عباس في التشبيه فقد بلغ
مجموعها الحد المتواتر وانه من خالط اهل الاخبار والفقه وطالع كتبهم
قطع بصحة شيء من هذه الاخبار وانها باسرها يمتنع ان تكون كذبا واذا صح واحد منها
ثبت القول بالقياس وهذا الذي قاله الاصحاب حسن الا ان الخصم لو كابر وقال
لا نسلم خروج هذا المجموع عن كونه خبرا واحدا قلنا له هب انه كذلك فاين يلزم
قوله المسئلة قطعية فلا يجوز اثباتها بالدليل الظني قلنا لا نسلم انها قطعية بل هي عندنا
ظنية لان هذه المسئلة عملية والظن قائم مقام العلم في وجوب العمل الا ترى انه
لا فرق بين ان نعلم بالمشاهدة وجود الغيم الرطب المنذر بالمطر الذي يجب
التحرز عنه وبين ان يخبر بوجود مثل هذا الغيم مخبر لم لا يمكنه مشاهدة الغيم
في انه يلزمه التحرز فكذا ها هنا لا فرق بين ان يتواتر النقل عن الشرع في انا مامو
رون بالقياس وبين ان يخبرنا به من يظن صدقه في وجوب العمل بالقياس وان لم
نعلم صدق المخبر بذلك وهذا الجواب قاطع للتشغيب بالكلية قوله على الوجه
الاول لم لا يجوز ان يكون المراد من قول عمر رضي الله عنه اعرف الاشباه والنظاير
الامر بمعرفة ماهية كل جنس لئلا يدخل تحت النص المذكور في ذلك الجنس
ما ليس منه ولا يخرج منه ما هو منه قلنا مقدمة هذا الكلام ومؤخرته يبطل
هذا الاحتمال وهو قوله الفهم الفهم عند ما يتلجلج في صدرك مما لم يبلغك في كتاب

ولا سيما عرف الاشباه والنظاير وقس الامور عند ذلك ثم اعمد الى احسنها عند الله
واشبهها بالحق فيما ترى ومن تامل في هذا الكلام عرف انه صريح في الامر بالقياس الشرعي وهو
الجواب ايضا عن قوله لا يجوز ان يكون المراد منه تشبيه الفرع بالاصل في انه لا يثبت
حكمه الا بالنص قوله على الوجه الثاني لا يجوز ان يكون المراد منه انه لا يجوز ان يسمى الجد ابا
مجازا حتى يدخل تحت قوله وورثه ابواه كما سمى ابن الابن ابنا حتى دخل تحت قوله تعالى يوصيكم
الله قلنا لا يجوز ان يكون انكار ابن عباس على زيد لاجل امتناعه من المجاز في احد الموضعين دون الثاني
لان حسن المجاز في احد الموضعين لا يوجب حسنه في الموضع الثاني وبتقدير التسليم وفي الحسن
لكن القطع به في احد الموضعين لا يوجب القطع به في الموضع الثاني واذا ثبت ان هذا الانكار
غير متوجه على المعرفة في اطلاق اسم المجاز تعين انه متوجه على المعرفة في الحكم الشرعي
فيكون ذلك تصريحا بالقياس الشرعي قوله لو كان المراد هو الحكم الشرعي لما نسبه الى مخالفة
رتبة التقوى قلنا لعل هذا القياس كان جليا عند ابن عباس وكان من مذهبه ان الخطأ في مثل
هذا القياس يقدح في التقوى وايضا فذلك محمول على المبالغة قوله على الوجه الثالث
انهم بالغوا في تعظيم الرسول يوجب اظهار النص قلنا استقر العرف بتمهيده فانه حكم
حكم غريب حال الله تنه جميع من يفتونه على تعظيم شخص معين وجد ذلك الانسان يجد من
تود ذلك الانسان المعظم فانه لابد وان يذكر ذلك القول ويصرح به قوله انما يذكر عند
الحاجة الى ذكره قلنا والحاجة الى ذكره حاصله مطلقا لان من يعتقد ان مذهبه ثابت بالنص
فلا بد وان يعلم ان مخالفه انما خالفه اما لانه لم يطرقه او لطرقه مرجوحا بالنسبة الى طريقه او
مساويا له او راجحا عليه وعلى التقدير الاول لا يكون مخالفا للنص وعلى التقدير
الثالث يكون من حق كل واحد منهما التوقف وتكون الفتوى باحدهما محذورا وعلى التقدير
الرابع يكون هو المخالف للنص فاذن من اعتقد ان مذهبه ثابت بالنص فانه لابد وان يعتقد في مخالفه
او في نفسه كونه مخالفا للنص فلما ثبت انكارهم على مخالف النص يقتضي شدة احترازهم عنها
ولا طريق الى ذلك الاحتراز الا بذكر ذلك النص فكان شدة تعظيمهم للرسول عليه السلام يوجب
عليهم ان يذكروا نصوصه على الاطلاق وهذا اظهر الجواب عن قوله انه لا يجب ذكر النصوص الخفيه
لان الوسايل التي ذكرناه مطردة في الكل قوله لو اسندوا احكامهم الى القياس لوجب عليهم
ان يذكروها قلنا الفرق من وجوه احدها انا بينا انكارهم على مخالف النص فوق انكارهم على مخالف
القياس فلم يلزم من ذكر النقل للانكار ذكر اعظمهما وثانيها ان الخواطر مستقلة بمعرفة العلل
القياسية فلا يجب التنبيه عليها وهي غير مستقلة بمعرفة النصوص وذلك يقتضي وجوب
التنبيه عليها فان قيل لو لم يجب التنبيه على العلل القياسية لما حسنت المناظرات
قلت ليس كل ما لا يجب لا يحسن وثالثها ان النصوص يجب اتباعها فيجب نقلها والاقيسة
لا يجب اتباعها لان عندنا كل مجتهد مصيب فلا يجب نقلها ورابعها ان النصوص يمكن الاخبار
عنها على كل حال واما الامارات فقد يتعذر التعبير عنها وان كانت مفضية للظن مثل الامارات

في قيم المتلفات واروش الجنايات ولا لم يمكن المعلوم من ذكر امارة ملخصة في مقادير
النفقه بالقدر المعين فان قيل البيع فقهاء هذا الزمان يعبرون عن هذه الامارات قلت
المتاخرون كلها علم المحصل بالحصه المتقدم منه سلمنا انه يجب عليهم ذكر ذلك الا قبيحه لكن يجب
ذكرها صريحا او يستفاد من هاهنا تنبيهوا على العلل الاشارة الى الاصول التي ذكروها
فانه انهم اختلفوا عن ان حكم قوله انت علي حرام اما ان يكون حكمه حكم الطلاق او الظهار
او اليمين وعلى ذلك ظاهر وهو قوله انت علي حرام لفظة موضوعة للتحريم فيتوجه اذا
توجه الى المزوجة كهذه المسايل بل ان كل واحد منهم رجح الاصل الذي اختاره فمنهم من رجح
بالاحتياط فجعله طلاقا ثلاثا ومنهم من رجح بالمتيقن فجعله طلقة واحدة ومنهم من جعله ظهارا
لمشابهته اياه في اقتضا التحريم مع مباينته لصراح الطلاق وكما يانه من جعل كفارته كفارة
الظهار اخذا بالاحتياط لانها اغلظ من كفارة اليمين ومنهم من رجح بان كفارة اليمين اقل الكفارات
فيتوجبها اخذا بالاقل فظهر ان ذكر هذه الاصول منبهة على كيفية قياساتهم قوله ان قلتم
انهم لو ظهروا تلك النصوص لوجب اشتهارها قلنا لان هذه المسايل من المسايل التي
يكثر وقوعها فكانت الحاجة الى معرفة حكم الله تعالى فيها بالدليل شديدة وما كان كذلك كانت
الدواعي متوفرة على حفظ النصوص الواردة فيها وهذا لا يفيد القطع فلا اقل من الظن قوله
يدعي تلك النصوص لو نقلت لعرفه انت او لعرفه احد ممن في هذا الزمان قلنا ندعي فيها
ثالثا فهو ان يكون مشهورا الى الكتب بحيث يجده كل من حاول طلبه قوله من ذهب الى انه
يمين تمسك فيه بقوله تعالى لم تحرم ما احل الله لك الى قوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم
قلنا ان قوله تعالى لم تحرم ما احل الله لك لا يدل على انه اذا حرم فما حكمه وان دل فانما يدل على
مذهب مسروق واما قوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فيحتمل ان سبب نزول الاية انه عليه السلام
قال لبعض نسايه انت علي حرام بل الظاهر منها لانه عليه السلام حرم ما احل الله له فيجوز ان
يكون عقد حرمه بلفظ اليمين بان كان قد حلف انه لا يقرب مارية فهذا اولى لان اليمين هو
القسم بالله تعالى ولا شبهة في ان قوله انت علي حرام ليس قسما بالله تعالى فثبت ان هذه
الاية لا دلالة فيها على حكم هذه المسألة وايضا فلو نزلت هذه الاية بسبب قوله عليه السلام
لمارية انت علي حرام لكان ذلك شايعا في الصحابة ولو كان كذلك لما جاز ان يختلف احد منهم في هذه
المسألة الى هذا الحد لما بينا ان شدة انكارهم على مخالف نصوصه يمنع منه قوله من حمله على
الطلقات الثلث جعله كناية عن الطلاق قلنا لا اشكال ان قوله انت علي حرام ليس من صرايح
الطلاق ولا سيما اجمعوا على انه من كناياته فان قالوا حكم هذا الكلام مثل حكم
الصرايح او الكنايات فهذا التشبيه نفس القياس بل لا نزاع انه يعني التشبيه من المشابهة
يندرج تحت قوله اذا طلقتم النساء وقوله الطلاق مرتان قوله من حمله على الطلقة الواحدة
فانما حمله عليها اخذا بالمتيقن قلنا هذا انما يستقيم ان لو جعله من صرايح الطلاق او كناياته
ولا بد فيه من القياس قوله من حمله على الظهار فقد اجراه مجرى الظهار قلنا ان اردتم به

انه اجراه مجرى الظاهر في الحكم وهذا هو القياس ان اردت تبيينه بتبيينه **قوله** انه حسن فافعل
بالبراءة الاصلية **قلنا** لا نسلم بل قاسه على تصفية من تزيد فانه حكى عنه انه قال لا تزن عندي ببينة
ومن حرم تصفية من تزيد وانصافا من حسن فكان من اقسا بغير علم ان يقال انه عاصر الصحابة
جيل جاهلوا في هذه المسئلة او ما عاصرهم ذكر الوجوب ما تمكن لا ولكان الصحابة تاركين البراءة
الاصلية بسبب القياس لما بينا انهم ما ذهبوا المذاهبهم لاجل النص ولا ذكر بعضهم على بعض
الصحابة بالقياس ولا نطلب في هذا المقام الا ذكروا ان كان الباركا اجماعهم حجة عليه **قوله**
هب انهم ما ذهبوا الى تلك المذاهب لاجل النص فلم قلت ذهبوا اليها للقياس **قلنا** لان كلامن
مال الصحابة لم يرجعوا في تلك الاقاويل الى البراءة الاصلية ولا الى النصوص الجلية او الخفية فالا
انهم عملوا فيها بالقياس وهذا تمام الكلام في الوجه الثالث **واما الوجه الرابع** قوله
الرابع اصل العقد لبس القياس **قلنا** هذا مسلم ولكنا ندعي انه عرفنا الشرع احتج بالقياس
وهذا وان كان خلاف الاصل لكن الدليل قام عليه وهو انكم رويتم عنه كلاما كثيرا في ذم الراي وقد
ساعدنا خصومنا على ان المراد منه ذم القياس فعلمنا ان عرف الشرع في تخصيص اسم
الراي بالقياس وهذا تمام الكلام في المقدمة الاولى **قوله** انهم صرحوا بالانكار **قلنا** انهم
وكل التونس (?) ما ذكرنا **قوله** روايات للانكار صريحة وروايات للاعتراف غير صريحة **قلنا** هب انها
غير صريحة لفظا لكنها صريحة بحسب الدلالة المذكورة فلم قلت انه يبقى ما ذكرتموه من الترجيح
قوله لعل المنكر اغلب عقرا او بالعكس **قلنا** لو وقع ذلك لاشتهر لانه من الامور العجيبة بحيث
لم يشتهر دل على انه لم يقع **قوله** لعلهم سكتوا خوفا **قلنا** استقرا احوال الصحابة يغبطنا
غالبا انس (?) انقيادهم للحق واما قدح النظام فيهم فقد سبق الجواب عنه في باب الاخبار
قوله يجوز ان يكون سكوتهم لعدم علمهم بكونه حقا او باطلا **قلنا** هب انهم كانوا متوقفين فيه
في اول الامر لكن الظاهر انه بعد انقضاء الاعصار ظهر لهم كونه حقا او باطلا **قوله** لعل كل واحد
اعتقد ان غيره قام (?) بالانكار **قلنا** لا بد وان يكون واحد منهم اولى بالذكر او يكون الكل في درجة واحدة
وكيفما كان فاجماعهم على ترك الانكار اجماع على الخطا **قوله** حصل الرضا دفعة او لا دفعة **قلنا**
الاصح كل ما يثبت (?) تقاده على ما كان **قوله** لا نعلم ما من انواع القياس تمسكوا **قلنا** للاجماع الظاهر
حاصل على ان القياس المناسب حجة **قوله** لم قلت انه يلزم من جواز العمل بالقياس للصحابة جوازه
لنا **قلنا** لا نعرف احدا قال بالفرق فيكون الاجماع حاصلا ظاهرا وهذا تمام الكلام في هذه
الطريقة وانما استقصينا فيه القول سوالا وجوابا لانا راينا الاصوليين يعولون عليها في كثير
من مسائل هذا العلم وقد ذكرنا فيها اعتراضات واجوبة كثيرة من هذا الكتاب فان ذكر ان حصر ومقدار
قوتها وقد ظهر انها لو افادت شيئا لما افادت الا الظن ضعيفا وانه ليس الامر كما اعتقده
الجمهور من انه يفيد اجماعا قاطعا **المسلك السادس** في تقرير الاجماع على وجه اخر
معلوم بالعلم بالضرورة اختلاف الصحابة في المسائل الشرعية فاما ان يكون ذهابهم الى ما ذهبوا
اليه لا لطريق فيكون ذلك اجماعا على الباطل وهو غير جائز او لطريق وهو اما ان يكون

عقليا او سمعيا لا جائز ان يكون عقليا لان العقل لا دلالة فيه الا على البراءة الاصلية ويستحيل ان يكون
ترك كل واحد من المختلفين مقتضى البراءة الاصلية بسبب انه كان سمعيا وهو اما ان يكون نصا
او غيرها اما القياس فهو المطلوب واما النص فغير جائز لان مخالف النص مستحق للعقاب
العظيم لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله يدخله نارا خالدا فيها ونحن نعلم بالضرورة ان المختلفين
منهم في المسائل الشرعية ما كان كل واحد منهم يعتقد في صاحبه كونه مستحقا للعقاب العظيم
بسبب تلك المخالفة واما الذي ليس بنص ولا قياس فباطل لانا نعلم بالاجماع انهم ما تمسكوا
في تقرير اقوالهم بشيء من النصوص الجلية والخفية ولا البراءة الاصلية فثبت انهم تمسكوا بالقياس
فلو قلنا انهم قالوا تلك الاقاويل لشيء غير هذه الاقسام كان ذلك قولا بغير قول وكلا للامة وهو
باطل فهذه الدلالة وان كانت تتوجه مما توجه على الوجه الذي قبله الا انا نكتفي ما (?) للاسولة
ساقط عنها **المسلك السابع** وهو المعقول ان القياس يفيد ظن الضرر فوجب جواز
العمل به بيان الوصف انا اذا ظننا ان الحكم في الاصل معلل بكذا ثم علمنا او ظننا حصول ذلك الوصف
في الفرع وجب ان يحصل الظن ان حكم الفرع مثل حكم الاصل ومعنا علم يقيني ان مخالفة حكم
الله تعالى سبب للعقاب فيتولد من ذلك الظن وهذا العلم ظن انه لو لم يعمل به سبب
للعقاب فيثبت ان القياس يفيد ظن الضرر بيان انه لا يجوز العمل به علم بديهة العقل انه
لا يمكنه الخروج عن النقيضين ولا يمكن الجمع بينهما فلا يجب لا محالة ترجيح احدهما على الاخر
ونعلم بالضرورة ان ترجيح ما غلب على ظنه خلوه عن المضرة على ما غلب على ظنه اشتماله
على المضرة اولى من العكس ولا معنى لجواز العمل بالقياس الا هذا العذر **فان قيل** دليلكم مبني على
امكان ما يدل على ان الحكم في الاصل معلل بعلة ثم على وجود ذلك الدليل على امكان ما يدل على
حصول ذلك الوصف في الفرع ثم على وجود ما يدل عليه ثم على انه يلزم من حصول ذلك الوصف
في الفرع ظن حصول ذلك الحكم فيه ونحن في هذه المقامات الخمس نازع في الاول حسبك (?) الا انه
سلمنا حصول هذا الظن فلم قلت ان العمل به واجب **قوله** لان الترجيح الخالي عن الضرر المشتمل عليه
معلوم ببديهة العقل **قلنا** هذا منقوض بما انه لا يجب على القاضي ان يعمل بقول الشاهد الواحد
اذا غلب على ظنه صدقه وان لم يعمل في الزنا بقول الشاهدين اذا غلب على الظن صدقهما ومما اذا
ظهرت مصلحة لا يشهد باعتبارها حكم شرعي البتة ومما اذا ادعى الرجل الذي غلب على الظن
صدقه البنوة ومما اذا غلب على ظن الدهري واليهودي والنصراني صحة هذه الاعمال الشرعية
فان غلبة الظن حاصلة في هذه الصور ولا يجوز العمل بها **فان قيل** المظنة انما تفيد الظن
اذا لم يقم دلالة قاطعة على فسادها وفي هذه الصور قامت الدلالة على فسادها فلا يبقى
الظن **قلت** فعلى هذا العذر القياس انما يفيد ظن الضرر اذا لم يوجد دليل يدل على فساد
القياس فبين انه لم يوجد ما يدل على فساد القياس حرام المقتضي لظن الضرر وعليكم ان تبينوا
انه لم يوجد ما يدل على نفي القياس حتى يمكنكم ادعاء حصول ظن الضرر وبعد المجاوزة عن
النقض نقول متى يجب الاحتراز عن الضرر المظنون اذا امكن تحصيل العلم به او اذا لم يمكن

الاول فان الشئ اذا امكن تحصيل العلم به فالاكتفا بالظن مع جواز كونه مخطيا اقدام على ما لا
يامن كونه قبيحا مع امكان الاحتراز عنه وهو غير جايز بالاتفاق والثاني مسلم ولكن انما يجوز
الاكتفا بالظن في الوقايع الشرعيه اذا بينتم انه لا طريق الى تحصيل العلم بها البته وذلك انما
يصح لو ثبت انه اذا لم يوجد في كتاب الله ولا في سنة رسوله ما يدل على احكام تلك الوقايع ولم يوجد
في الزمان امام معصوم يعرفنا تلك الاحكام فان بتقدير وجود احد هذه الامور كان تحصيل اليقين
بالحكم ممكنا سلمنا انه لا طريق الى تحصيل العلم بها لكن لم قلت انه لم يوجد ما يفيد ظنا اقوى
من الظن الحاصل بالقياس فان بتقدير امكان ذلك كان التعويل على القياس اكتفا باضعف الظنين
مع القدرة على تحصيل الاقوى وانه غير جايز ثم نقول ان ذلك ما ذكرتم على حجية القياس معارض بما
يدل على فساده وهو الكتاب والسنه واجماع الصحابه واجماع العتره والمعقول اما الكتاب
فقوله تعالى لا تقدموا بين يدي الله ورسوله والقول بالقياس تقدم بين يدي الله وقوله تعالى
وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ولا تقف ما ليس لك به علم والقول بالحكم في الفرع لاجل القياس
قول بالمظنون لا بالمعلوم وايضا قال الله تعالى وان احكم بينهم بما انزل الله والحكم بالقياس
حكم بغير ما انزل الله وايضا قال الله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ما فرطنا في الكتاب من شيء
فهذه الايات داله على اشتمال الكتاب على الاحكام باسرها فاذن كل ما ليس في الكتاب
وجب ان لا يكون حقا فعند ذلك نقول ما دل عليه القياس ان دل عليه الكتاب فهو ثابت بالكتاب
لا بالقياس وان لم يدل عليه الكتاب كان باطلا واقوى ما تمسكوا به من الايات قوله تعالى ان الظن
لا يغني من الحق شيئا وجه الاستدلال انه ان القياس الشرعي لا بد وان يكون تعليل الحكم في الاصل
او ثبوت تلك العله في الفرع ظنيا فلو وجب العمل بالقياس لصدق على ذلك الظن انه يغني من الحق
وذلك يناقض عموم النفي فان قيل يشكل التمسك بهذه النصوص بالفتوى والشهادات
وامارات القبله قلنا تخصيص العام في بعض الصور لا يخرجه عن كونه حجه اما السنه
فمن وجوه الاول قوله عليه السلام تعمل هذه الامه برهة بالكتاب وبرهة بالسنه وبرهة
بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا الثاني قال عليه السلام ستفترق امتي على بضع وسبعين
فرقه اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام فان قيل
خبر الواحد لا يعارض الدليل العقلي الذي ذكرناه قلنا الدليل الذي ذكرتموه هو ان القياس
يفيد الضرر المظنون فيجب الاحتراز عنه ولا شك ان خبر الواحد يفيد الظن فما ورد من المنع
من القياس افاد الظن ان التمسك به سبب للضرر وذلك يوجب الاحتراز عنه واما اجماع
الصحابه رضي الله عنهم فهو انه نقل عن كثير منهم التصريح بذم القياس على ما تقدم بيانه
ولم يظهر من احد منهم الانكار على ذلك الذم وذلك يدل على انعقاد اجماعهم على فساد
القياس فان قيل هذا معارض بما انه نقل عنهم انهم اختلفوا في مسايل مع انه لا طريق
لهم الى تلك المذاهب الا القياس قلنا ما ذكرناه اولى لان التصريح راجح على ما ليس بتصريح
واما اجماع العتره فلانا نعلم بالضروره بعد مخالطه اصحاب النقل ان مذهب

السالفين رضي الله عنهم الى حين عهده وما ذكر رحمه الله عنهم القول بالقياس بل نعلم بالضروره
ان مذهب اهل البيت كالصادق والباقر رضي الله عنهما انكار القياس وقد تقدم في باب
الاجماع ان اجماع العتره حجه واما المعقول فمن وجوه الاول لو جاز العمل بالقياس
لما كان الاختلاف منهيا عنه لكنه منهي عنه فالعمل بالقياس غير جايز بيان الملازمه ان العمل
بالقياس يقتضي اتباع الامارات وذلك يقتضي وقوع الاختلاف لا محاله ووقوع ذلك مشاهد
على صحه ما قلناه بيان انه لا يجوز المخالفه قوله تعالى ولا تنازعوا الثاني ان الرجل اذا قال
اعتقوا غانما السودان فقيسوا عليه لم يعتق سالم غير نعيمه السود فضلا عما اذا لم يامر
بالقياس فاذا قال الله تعالى حرمت الربوا في البر كيف يجوز القياس عليه وهذا كله كلام
من لا يمنع العمل بالقياس عقلا اما الذين يمنعون منه عقلا فقد ذكروا ان منهم من خص ذلك
المنع بهذا الشرع ومنهم من منعه في كل الشرايع اما الاول فهو قول النظام واحتج عليه
بان مدار هذا الشرع على الجمع بين المختلفات والفرق بين المتماثلات وذلك يمنع من القياس
في هذا الشرع بيان الاول من صور احدها انه جعل بعض الازمنه والامكنه اشرف من بعض
مع استوا الكل في الحقيقه فانه جعل ليله القدر خيرا من الف شهر وفضل الكعبه على ساير
البقاع وثانيها جعل التراب طهورا مع انه ليس بنظيف بل يزيد تشويه الخلقه
وثالثها فرض الغسل من المني والرجيع انتن منه ورابعها اباح ارسال السبع على مثله
واعتبر بما اباح ارساله على البهيمه الضعيفه وخامسها نقص من صلوه المسافر
الشطر مما كان عدده اربعا وترك ما كان ركعتين وسادسها اسقط الصلوه
والصوم عن الحايض ثم اوجب عليها قضا الصوم مع ان الصلوه اعظم قدرا من الصوم
وسابعها جعل الحره القبيحه الشوها تحصن والامه من الجوار الحسان لا تحصن
وثامنها حرم النظر الى شعر العجوز الشوها مع انها لا تفتن الرجل الشاب البته
واباح النظر الى محاسن الامه الحسنا مع انها تفتن الشيخ وتاسعها قطع السارق القليل
وعفى عن غاصب الكثير وعاشرها جلد بالقذف بالزنا ولم يجلد بالقذف بالكفر
وحادي عشرها قبل في القتل والكفر شاهدين ولم يقبل في الزنا الا اربعه وهو دونهما
وثاني عشرها جلد قاذف الحر الفاجر وعفى عن قاذف العبد العفيف وثالث عشرها
اوجب على الصبيه المتوفى عنها زوجها العده وفرق بين العده في الموت والطلاق مع ان
حال الرحم لا يختلف فيهما ورابع عشرها جعل استبرا الامه بحيضه والحره المطلقه بثلاث حيض
وخامس عشرها اخرج الريح من موضع الغايط ففرض تطهير موضع اخر مع ان غسل
ذلك المكان اولى اذا ثبت هذا فنقول مدار القياس على ان الصورتين لما تماثلتا في الحكمه
والمصلحه وجب استواؤهما في الحكم لكن هذه المقدمه لو كانت حقه لامتنع التفريق بين
المتماثلات والجمع بين المختلفات في تلك الصور فلما لم يمتنع ذلك علمنا فساد تلك المقدمه واذا
فسدت تلك المقدمه بطل القول بالقياس واما الذين منعوا من القياس في كل الشرايع

ثم قد عرفت انهم بين فرق الفرقة الاولى الذين انكروا كون القياس طريقا الى الظن وهو لا
تم تمسكوا بوجوه احدها ان البراءة الاصلية معلومة فالحكم الثابت بالقياس اما ان يكون على
وفق البراءة الاصلية او لا على وفقها فان كان على وفقها لم يكن في القياس فائدة وان كان على خلافها
كان ذلك القياس معارضا للبراءة الاصلية لكن البراءة الاصلية دليل قاطع والقياس دليل
ظني والظني اذا عارض القطعي كان الظني باطلا فيلزم كون القياس باطلا وثانيها ان القياس
لا يتم في شيء من المسائل الا اذا سلمنا ان الاصل في كل امر بقاؤه على ما كان اذ لو لم يثبت ذلك
فهب ان الشرع امرنا بالعمل بالقياس لكن كيف نعرف انه نفى ذلك التكليف واذا نص على
حكم الاصل كيف نعرف ان ذلك الحكم باق في هذا الزمان فثبت ان القياس لا يتم الا مع المسامحة
على هذا الاصل اذا ثبت ذلك فمقول الحكم المثبت بالقياس اما ان يكون نفيا او اثباتا
فان كان نفيا فلا حاجة فيه الى القياس لانا علمنا ان هذا الحكم كان معدوما في الازل فالاصل
في كل امر بقاؤه على ما كان فيحصل الظن بذلك العدم فيكون اثبات ذلك الظن بالقياس
من اجرى عبثا ما ... ثبوته بدليل لا يمنع ثبوته بدليل اخر قلت نعم ولكن بشرط ان لا يفتقر
الدليل الثاني الى ... اما اذا افتقر اليه كان التمسك بالدليل الثاني تطويلا لا محالة من غير
فائدة واما ان كان الحكم المثبت بالقياس اثباتا فنقول قد بينا ان قولنا الاصل في كل امر بقاؤه
على ما كان يقتضي ظن عدم ذلك الحكم في الحال فلو اثبتنا القياس ثبوته في الحال ... ان القياس
متفرع على تلك المقدمة لزم وقوع التعارض بين تلك المقدمة التي هي الاصل وبين القياس
الذي هو الفرع ولا شك انه في مثل هذا التعارض يجب ترجيح الاصل على الفرع فيجب
القطع هاهنا بسقوط القياس وثالثها ان القياس لا يفيد ظن الحكم الا اذا ظننا كون الحكم
في الاصل معللا بالوصف الفلاني وذلك الظن محال لما سيأتي في الباب الثاني ان شاء الله تعالى
ان تعليل الحكم الشرعي محال الفرقة الثانية الذين سلموا ان القياس يفيد الظن لكنهم
قالوا لا يجوز التكليف باتباع الظن قالوا لان الظن قد يخطئ وقد يصيب فالامر به امر بما يجوز
ان يكون خطأ وذلك غير جائز الفرقة الثالثة الذين قالوا يجوز التكليف باتباع الظن
لكنه غير جائز هاهنا قالوا لان الاكتفاء بالقياس اقتصار على ادون البيانين مع القدرة
على اعلاهما وذلك غير جائز وانما قلنا انه اقتصار على ادون البيانين لانا نعلم بالضرورة
ان تنصيص صاحب الشرع على الحكم اظهر في باب البيان من تفويضه الى القياس وانما قلنا
انه مع القدرة على اعلاهما لانه لا امتناع في التنصيص على جملة القواعد الكلية
وحصر ما يحتاج الى الشهادة والفتوى ودفع المتلفات واروش الجنايات والعمل بالامارات
في معرفة القبلة والامراض والارباح والامور الدنيوية لا تتعلق الاشياء تختلف باختلاف
الاشخاص والاوقات والامكنة والاعتبارات والتنصيص عليها كالتنصيص على
ما لا نهاية له وهو محال واما انه ... الاقتصار على ادون البيانين مع القدرة على اعلاهما
غير جائز لانه اذا امكن البيان على اتم الوجوه حسن من المكلف ان يحمل عدم التبيين

على صعوبة البيان لا على تقصير نفسه بالاتيان بكمال البيان ازاحة لعذر المكلف
فيكون كاللطف وترك المفسدة في الوجوب والجواب اما المعوّل فقد ذكرنا ان الدليل
الشرعي لما دام على عدم الالتفات الى تلك المظان ... الظن قوله مجتهد يجب عدم الدليل
المبطل للقياس جزء من المقتضي قلنا لا نسلم كلاهما وجوده يمنع من عمل المقتضي كان عدمه جزءا
من المقتضي فان الدين يمنع المقتضي النزول لا يصير عدمه جزءا من المقتضي للنزول لاستحالة
كون العدم جزءا من علة الوجود قوله جواز الرجوع الى الظنية الشرعية مشروط بعدم
التمكن من حصول العلم قلنا لا نسلم فانه اذا حصل الظن الغالب بسبب القياس باشتمال احد
الطرفين على المفسدة والاخر على المصلحة فالى ان يستقصي طلب العلم لا بد في الحال من ان
يرجح احد الطرفين على الاخر لامتناع ترك النقيضين وصريح العقل شاهد بانه لا يجوز ترجيح
المرجوح فتعين ترجيح الراجح وهو المطلوب ... للامام المعصوم اما المعارضات
فنقول اما التمسك بالايات فالجواب عنها ان الدلالة لما دلت على وجوب العمل بهذا الظن
صار كان الله تعالى قال مهما ظننت ان هذه الصورة تشبه تلك الصورة في علة الحكم فاعلم قطعا
انك مكلف بذلك الحكم وحينئذ يكون الحكم معلوما لا مظنونا البتة واما الاحاديث
فهي معارضة بالاحاديث الدالة على العمل بالقياس وطريق التوفيق ان يصرف الامر
بالقياس الى بعض انواعه والنهي الى نوع اخر واما اجماع الصحابة فقد سبق الجواب
واما اجماع العترة فممنوع وروايات الامامية معارضة بروايات الزيدية فانهم
ينقلون عن الائمة جواز العمل بالقياس قوله العمل بالقياس يستلزم وقوع الاختلاف قلنا
وكذا العمل بالادلة العقلية والنصوص يستلزم وقوع الاختلاف فما هو جوابكم هناك
فهو جوابنا هاهنا قوله لو قال لوكيله اعتق غانما لسواده فانه لا يعتق عليه كل عبد
قلنا انه لو صرح مع ذلك بقياس فقيسوا عليه سائر عبيدي لم يعتق سائر عبيده عليه ولو
نص الله على حكم ثم قال فقيسوا عليه فلا نزاع في جواز القياس فظهر الفرق بين الصورتين
والسبب فيه ان حقوق العباد مبنية على الشح والضنة لكثرة حاجاتهم وسرعة
رجوعهم عن دواعيهم وصوارفهم اما شبهة النظام فجوابها ان غالب احكام الشرع
رعاية المصالح المعلومة والحكم انما يخالف ذلك في صور قليلة وورود الصور النادرة
على خلاف الغالب لا يقدح في حصول الظن كما ان الغيم الرطب اذا لم يمطر نادرا لم يقدح
ذلك في ظن نزول المطر منه قوله البراءة الاصلية معلومة والقياس دليل ظني والظن
لا يعارض اليقين قلنا ينتقض ذلك بجواز العمل بالفتوى والشهادة وتقويم المقومين
وبجواز العمل بالظن في الامور الدنيوية قوله القياس اما ان يرد على وفق حكم الاصل
او على خلافه قلنا ينتقض بالامور المذكورة قوله الظن قد يخطئ وقد يصيب قلنا
ينتقض بالامور المذكورة قوله الاكتفاء بالقياس اكتفاء بادون البيانين مع القدرة على
اعلاهما قلنا انه كذلك لكن لم لا يجوز ... قالوا لانه لطف ... الكلام على ...

الطريقة فقد سبق في باب الاجماع على الاستقصا **مسئلة** قال النظام النص على علة
الحكم يفيد الامر بالقياس وهو قول ابي الحسين البصري وجماعة من الفقهاء ومنهم من انكره
وهو المختار وقال ابو عبد الله البصري ان كانت العلة علة في الفعل لم يكن النص
عليها تعبدا بالقياس وان كانت علة في الترك كان المنصوص عليها تعبدا بالقياس **لنا**
ان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا احتمل ان يكون العلة هي الاسكار وان يكون هي اسكار
الخمر بحيث يكون قيد كونه مضافا الى الخمر معتبرا في العلة واذا احتمل الامران لم يجز
القياس الا عند امر مستانف بالقياس **من جاء عليه** لا نسلم ان قيد كون الاسكار في ذلك المحل
يحتمل ان يكون جزءا من العلة فانا لو جوزنا ذلك لم يلزمنا تجويز مثله في العقليات حتى يقول
هذه الحركة انما اقتضت المتحركية لقيامها بهذا المحل فالحركة القائمة لا بهذا المحل
لا يكون علة للمتحركية سلمنا امكان كونه معتبرا في الجملة لكن العرف يدل على سقوط هذا
القيد عن درجة الاعتبار لان الاب اذا قال لابنه لا تاكل هذه الحشيشة لانها سم
يفهم منه منعه عن اكل كل حشيشة تكون سما واذا ثبت ذلك في العرف ثبت مثله في
الشرع لقوله عليه السلام ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن سلمنا انه غير
ساقط في العرف الا ان الاغلب على الظن سقوطه لان علة الحكم وجب ان يكون منشا
الحكمة ولا مفسدة في كون الاسكار قائما بهذا المحل او بذاك بل منشا المفسدة
كونه مسكرا فقط فاذا غلب على ظننا ذلك وجب الحكم به احترازا عن الضرر
المظنون سلمنا ان الغا هذا القيد غير ظاهر لكنه دليل انما تمسكنا بها اذا قال
الشرع حرمت الخمر لكونه مسكرا اما لو قال علة حرمة الخمر هي الاسكار لا يتاتى ذلك
الاحتمال سلمنا انه دليل يمنع من القياس لكن ههنا ما يدل على جوازه فان قول الشرع
حرمت الخمر لانه مسكر يقتضي اضافة الحرمة الى الاسكار وذلك يدل على ان العلة هي الاسكار
وجب ان يترتب الحكم عليه اينما وجد واما ما يرونه في الفعل والترك فلانه من ترك
اكل الرمانة لحموضتها وجب عليه ان يترك اكل كل رمانة حامضة اما من اكل رمانة
لحموضتها لا يجب عليه ان ياكل كل رمانة حامضة **والجواب** قوله هذا الاحتمال قائم في الحركة
قلنا ان عنيت بالحركة معنى يقتضي المتحركية فهذا المعنى يمتنع فرضه بدون المتحركية
وان عنيت بالحركة شيئا اخر بحيث يتاتى فيه ذلك الاحتمال فههنا لا نسلم انه لا يمكن ابطال
ذلك الاحتمال ومن الدليل مفصل **قوله** العرف يقتضي الغا هذا القيد **قلنا** ذاك انما عرف
بالقرينة وهي انه يفهم منه منع من يناول كلما يقتضي ضررا فلم قلتم ان هذا المعنى حاصل
في العلة المنصوصة **قوله** الغالب على الظن الغا هذا القيد **قلنا** هب ان الامر كذلك
ولكن انما يلحق الفرع بالاصل لانه لما غلب على ظننا كونه في معناه ثم الدليل دل على وجوب
الاحتراز عن الضرر المظنون يحصل بحيث علينا ان الحكم في الفرع مثل حكم الاصل لكن
هذا هو الدليل الذي يدل على كون القياس حجة فالتنصيص على علة الحكم لا يقتضي

اثبات مثله في الفرع الا مع الدليل الدال على وجوب العمل بالقياس **قوله** لو صرح بان
العلة هي الاسكار لا يتاتى فيه هذا الاحتمال **قلنا** في هذه الصورة نسلم انه انما حصل
للاسكار حصلت الحرمة لكن ذلك ليس بقياس لان العلم بان الاسكار من حيث هو اسكار
يقتضي الحرمة يوجب العلم بثبوت هذا الحكم في كل صورة ولم يكن العلم بحكم بعض تلك المحال
متاخرا عن العلم بالبعض فلم يكن جعل البعض فرعا والاخر اصلا اولى من العكس فلا يكون هذا
قياسا بل انما يكون قياسا لو قال حرمت الخمر لكونه مسكرا حتى يكون العلم بثبوت
هذا الحكم في الخمر اصلا والحكم به في النبيذ فرعا له على هذا الوجه اتجه الاحتمال المذكور
قوله ان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا يقتضي اضافة الحرمة الى نفس الاسكار **قلنا** لا نسلم
بل لعله يقتضي كون الاسكار وقيده معتبرا في العلة على ما حققناه **قوله** من ترك اكل رمانة
لحموضتها يجب عليه ترك الكل **قلنا** لا نسلم لاحتمال ان يكون الداعي له الى الترك لا مطلق
حموضة الرمان بل حموضة هذا الرمان وحموضة هذا الرمان غير حاصلة في سائر الرمانات
سلمناه لكن لا نعرف في ذلك بين الفعل والترك فقوله من اكل رمانة لحموضتها لا يجب ان ياكل كل
رمانة حامضة **قلنا** ذاك لانه ما اكلها لمجرد حموضتها بل لا جل حموضتها مع تمام الاشتهاء
الصادق لها وخلا المعدة عن الرمان وعلمه بعدم تضرره بها وهذه القيود باسرها
لم توجد في اكل الرمانة الثانية **مسئلة** الحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه
قد يكون ظاهرا جليا وقد لا يكون كذلك والاول كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف
ومن الناس من قال المنع من التافيف منقول بالعرف عن موضوعه اللغوي الى المنع
من انواع الاذى لنا وجهان **الاول** ان المنع من التافيف لو دل عليه لدل عليه اما
بحسب الموضوع اللغوي او بحسب الموضوع العرفي والاول باطل بالضرورة لان
التافيف غير الضرب فالمنع من التافيف لا يكون منعا من الضرب والثاني ايضا باطل
لان النقل العرفي خلاف الاصل وايضا فلو ثبت هذا النقل العرفي لما حسن من الملك
اذا استولى على عدوه ان ينهى الجلاد عن صفعه والاستخفاف به وان كان يامر بقتله واذا
بطلت دلالة اللفظ عليه علمنا ان تحريم الضرب مستفاد من القياس **احتج المخالف**
بامور **احدها** لو كان ذلك مستفادا من القياس لوجب ان لا يقول بحجة القياس ان
لا يعلم ذلك **وثانيها** انه يلزم ان لا يعلم العاقل حرمة ضربهما لو منعه الله تعالى عن القياس
وثالثها اجمعنا على ان قوله فلان لا يملك الحبة يفيد في العرف انه لا يملك البتة وكذا
قولهم لا يملك نقيرا ولا قطميرا انه ليس له شي البتة وان كان النقير في اصل اللغة عبارة
عن النقرة التي على ظهر النواة والقطمير عبارة عما في شق النواة وكذا قولهم فلان
مؤتمن على قنطار فانه يفيد في العرف كونه امينا على الاطلاق وانما حكمنا في هذه الالفاظ
بالنقل العرفي لتسارع الفهم الى هذه المعاني العرفية فوجب ان يكون تحريم التافيف
موضوعا في العرف للمنع لتسارع الفهم اليه **والجواب** عن الاول ان القياس قد يكون

يقينيا وقد يكون ظنيا اما الاول فكما اذا علم علة الحكم في الاصل ثم علم حصول مثل تلك العلة
في الفرع فانه لا بد وان يعلم ثبوت الحكم في الفرع واما الثاني فكما اذا كان احدى المقدمتين
او كلتاهما مظنونة والقياس في هذه المسئلة من النوع الاول فلا جرم امكن الالحاق في
حجة القياس الظني فادخلنا هذا القياس وهذا هو المحوج بعينه عن الثاني واما
الثالث فقوله لمن اعطاه حبة لا تعطني الاكثر من الحبة لان الاكثر من الحبة يوجد فيه
الحبة واما ما نقص عن الحبة فلا يتعرض له كلامه واما التقدير القطمير فقد حكينا فيه
بالنقل العرفي للضرورة لا ضرورة في مسلما واما قوله فلان مؤتمن على قنطار فانما يفيد
كونه مؤتمنا على ما دون القنطار لان ما دون القنطار داخل في القنطار فاما ما
فوقه فلا يدخل فيه **مسئلة** ثبوت الحكم في الاصل اما ان يكون يقينيا او لا يكون فان كان
يقينيا استحال ان يكون الحكم في الفرع اقوى منه لانه ليس فوق اليقين درجة اما اذا لم يكن يقينيا
فثبوت الحكم في الفرع اما ان يكون اقوى من ثبوته في الاصل او مساويا له او دونه مثال الاول
قياس تحريم الضرب على تحريم التافيف فان تحريم الضرب وهو الفرع اقوى ثبوتا من تحريم التافيف
الذي هو الاصل ومثال الثاني قوله عليه السلام لا يبولن احدكم في الماء الراكد فانا نقيس عليه ما اذا
بال في الكوز ثم صبه في الماء الراكد ولا تفاوت بين الحكم في الاصل والفرع وهذا هو الذي يسمى
بالقياس في معنى الاصل ومثال الثالث جميع الاقيسة التي يستعملها الفقهاء في مباحثهم
واما مراتب التفاوت فهي بحسب مراتب الظنون ولما كانت مراتب الظنون غير محصورة
فكذا القول في مراتب هذا التفاوت **القسم الثاني** في الطرق الدالة على كون الوصف المعين
علة لحكم الاصل قد عرفت ان حاصل القياس يرجع الى اصلين **احدهما** ان الحكم في محل النص معلل
بالوصف الفلاني **وثانيهما** ان ذلك الوصف حاصل في الفرع والاصل الاول اعظمهما واولاهما بالبحث
والتدقيق والكلام في هذا القسم مرتب على مقدمة وابواب **اما المقدمة** ففي تفسير العلة
في هذا الموضع قال نفاة القياس اما ان يكون المراد من العلة ما يكون مؤثرا في الحكم او ما يكون
داعيا للشرع الى اثباته او ما يكون معرفا له او معنى رابعا والثلثة الاولى باطلة والرابع لا بد
من افادة تصوره لنعرفه انه هل يصح ام لا اما الاول فهو الموجب وهو باطل من وجوه **احدها**
ان حكم الله تعالى على قول اهل السنة مجرد خطابه الذي هو كلامه القديم والقديم يمتنع تعليله
فضلا عن ان يعلل بعلة محدثة وايضا على قول من يقول الاحكام امور عارضة للافعال معللة بوقوع
تلك الافعال على جهات مخصوصة وهو قول المعتزلة من الخصوم القبح العقليين فقد ابطلناه
وثانيها ان الواجب هو الذي يستحق العقاب على تركه واستحقاق العقاب صفة ثبوتية
لانه مناقض لعدم الاستحقاق وتركه هو ان لا يفعله وهو عدمي فلو كان ذلك الاستحقاق معللا
بهذا الترك لكان الوجود معللا بالعدم وهو محال **فان قلت** لم لا يجوز ان يقال القادر لا ينفك عن فعل
الشيء وفعل ضده فاذا ترك الواجب فقد فعل ضده فاستحقاق العقاب معلل بفعل ضده
قلت هذا لا يستقيم على مذهب ابي هاشم والى الجبائي فانهما جوزا عندهما خلو القادر

من الاخذ والترك وايضا ففعل الضد لو لم يستلزم الاخلال بالواجب لما استلزم استحقاق الذم
ولو فرضنا وقوع الاخلال بالواجب من غير فعل الضد لاستلزم استحقاق الذم والعقاب
فعلمنا ان المستلزم بالذات لهذا الاستحقاق هو ان لا يفعل الواجب لا فعل ضده **وثالثها** ان العلة
الشرعية لو كانت مؤثرة في الحكم لما اجتمع على الحكم الواحد علل مستقلة لكن قد حصل هذا
الاجتماع فالعلة غير مؤثرة بيان الملازمة ان الحكم مع علته المستقلة واجب الحصول فما
كان واجب الحصول لذاته استحال وقوعه بغيره لان الواجب لذاته لا يكون واجبا بغيره
فاذا اجتمعت عليه علل مستقلة كان لكونه مع هذا مستقلا عن الاخر وبالعكس فيلزم استغنائه
عن الكل حال احتياجه الى الكل وهو محال بيان استثناء نقيض التالي انه اذا زنى وارتد
معا او لمس ومس معا فان الحكم هاهنا واحد لامتناع اجتماع المثلين وبتقدير جوازه فانه
لا يكون استناد احد الحكمين الى احد العلتين اولى من استناده الى العلة الاخرى وما استناد
الحكم الاخر اليها فيعود الى ان يكون كل واحد من الحكمين معللا بكل واحد من العلتين وهو محال
ورابعها ان تكون العلة القتل العمد العدوان فيها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب القصاص
لو كان معللا بكونه قتلا عمدا عدوانا والعدوان صفة عدمية لان معناها انها غير مستحقة
لزم ان يكون العدم جزءا من علة الامر الوجودي وهو محال **فان قلت** لم لا يجوز ان يكون هذا العدم
شرطا لصدور الاثر عن المؤثر **قلت** لان علية العلة ما كانت حاصلة قبل حصول هذا الشرط
ثم حدثت عند حصوله فتلك العلية امر حادث فلا بد له من مؤثر وهو الشرط فلو جعلنا
الشرط عدما لزم جعل العدم علة لتلك العلية وهو محال ثم انا لما ابطلنا هذه الاشكالات
انما نوجبه على من يجعل هذه الاوصاف عللا مؤثرة لذواتها في هذه الاحكام ونحن لا نقول
بذلك بل نقول انها عللا لهذه الاحكام امر ثبت بالشرع فهي لا توجب الاحكام لذواتها بل لان
الشارع جعلها موجبة لهذه الاحكام وهذا هو الذي عول عليه الغزالي رحمه الله في شفاء
الغليل فنقول له ان اردت بجعل الزنا موجبا للرجم ان الشرع قال مهما رايتم انسانا زنى
فاعلموا اني اوجبت رجمه فهذا صحيح ولكن يرجع حاصله الى كون الزنا معرفا لذلك الحكم
وهو غير ما جعلته وان اردت به ان الشرع جعل الزنا مؤثرا في هذا الحكم فهو باطل
لوجوه **الاول** انه ثبت ان الحكم ليس الا خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين وذلك
هو كلامه القديم فكيف يعقل كون الصفة المحدثة موجبة للشيء القديم سواء كانت تلك
الموجبة بالذات او بالجعل **الثاني** ان الشارع اذا جعل الزنا علة فحال ذلك الجعل ان يصدر
عنه امر البتة او لم فان لم يصدر عنه البتة ولم يصدر عنه امر فذلك الامر لا يخلو اما الحكم او ما يؤثر
في الحكم او لا الحكم ولا ما يؤثر فيه فان كان الصادر هو الحكم كان المؤثر في الحكم هو الشارع لا
الوصف فقد خرج المؤثر هو الوصف هذا خلف وان كان الصادر ما يؤثر في الحكم كان تاثير
الشرع في اخراج ذلك المؤثر من العدم الى الوجود ثم انه بعد وجوده يؤثر في الحكم لذاته فيكون
موجبة لذاته لا بالشرع وان كان الصادر لا الحكم ولا ما يؤثر فيه البتة لم يحصل الحكم

حينئذ واذا لم يحصل الحكم لاجل النوع ذكر الوصف موهما لذكر الحكم وفرض كذلك هذا خلف
التفسير الثاني الداعي وهو بالحقيقة ايضا موجب لان القادر لما ترجح منه فعل الشي وفعل
ضده امتنع ترجح فاعليته للشي على فاعليته لضده الا اذا علم ان له فيه مصلحة فذلك العلم
هو الذي لاجله صار القادر فاعلا لهذا الضرب لا غير كونه فاعلا لذلك الضد فذلك العلم
موجب لتلك الفاعلية وموثر فيها ثم يكون تصور ذلك التشنيع كان بعينه ذلك اذا عرفت هذا
فنقول هذا وجه الله تعالى محال لوجهين الاول ان كل من فعل فعلا لغرض فانه مستكمل
بذلك الغرض والمستكمل بغيره ناقص بذاته وذلك على الله تعالى محال انما قلنا ان من
فعل فعلا لغرض فانه مستكمل بذلك الغرض لانه اما ان يكون حصول ذلك الغرض ولا حصوله
بالنسبة اليه واعتقاده على السوا واما ان يكون احدهما اولى به واعتقاده فان كان الاول
استحال ان يكون غرضا والعلم به ضروري بعد الاستقرا والاختبار وان كان الثاني كان حصول
تلك الاولوية معلقا بفعل ذلك الغرض وكل ما كان معلقا على غيره لم يكن واجبا لذاته
فحصول ذلك الكمال غير واجب لذاته فهو ممكن العدم لذاته فلا يكون كمال الله تعالى
صفة واجبة بل ممكنة الزوال تعالى الله عنه علوا كبيرا فان قيل حصول ذلك الغرض
ولا حصوله بالنسبة اليه تعالى على السوا لكن بالنسبة الى عبيده لا على السوا فلا جرم
الله تعالى يفعل الغرض يعود اليه بل الغرض يعود الى العبد قلت كونه تعالى فاعلا للفعل
الذي هو اولى بالعبد وكونه غير فاعل له اما ان يتساويا بالنسبة اليه تعالى من جميع الوجوه
او لا يتساويا فان كان الاول استحال ان يكون ذلك داعيا الى الفعل ايضا لكن نفعل
هذا مع ان المعترض يقول لو لم يفعل لاستحق الذم ولما كان مستحقا المدح ولصار
سفيها غير مستوجب للالهية وان كان احدهما اولى به عاد الاشكال الثاني انا نبين هنا
شاهدا بان الغرض والحكمة ليس الا جلب المنفعة او دفع المضرة والمنفعة عبارة عن
اللذة او ما يكون وسيلة اليها والمضرة عبارة عن الالم او ما يكون وسيلة اليه والوسيلة
الى اللذة مطلوبة بالعرض والمطلوب بالذات هو اللذة وكذا الوسيلة الى الالم
مهروب عنها بالعرض والمهروب بالذات ليس الا الالم فيرجع حاصل الغرض والحكمة الى
تحصيل اللذة ودفع الالم ولا شك ان الله تعالى قادر على تحصيلها ابتداء من غير شي من
الوسايط ولا الالم الا ان الله تعالى قادر على دفعه ابتداء من غير شي من الوسايط واذا كان
الامر كذلك استحال ان يكون فاعلا لشي لاجل تحصيل اللذة ودفع الالم لان الشي انما يكون
معللا بشي اخر اذا كان يلزم من عدم ما فرض علة عدم كلما يقوم مقامها عدم الشي
والا لم تكن العلية حاصلة [illegible] وبهذا الطريق علمنا ان نعيق الغراب وصرير الباب
ليس علة لوجود السما والارض ولا بالعكس اذا ثبت هذا فنقول لما لم يكن فاعليه الله تعالى
لتحصيل اللذات ودفع الالام متوقفة البتة على وجود هذه الوسايط ولم يكن ايضا فاعلية
الوسايط متوقفة على فاعليته لتلك اللذات والالام استحال تعليل احدهما بالاخر

واذا بطل التعليل بطل كونها داعية لما بينا ان الداعي علة لعليته العلة الفاعلة
التفسير الثالث للعلة المعرف فنقول انه ايضا باطل لانا اذا علمنا الحكم في الاصل معللا
بالعلة الفلانية استحال ان يكون مرادنا من العلة المعرف والا لكان معنى الكلام ان الحكم في الاصل
انما عرفنا ثبوته بواسطة الوصف الفلاني وذلك باطل لان علية الوصف لذلك الحكم لا يعرف
الا بعد معرفة ذلك الحكم وكيف يكون الوصف معرفا له والجواب اما المعتزلة فانهم يفسرون
العلة الشرعية تارة بالموجب وتارة بالداعي ويحتاجون الى الخوض في هذه الكلمات التي
تقدمت والكلام في ذلك طويل اما اصحابنا فانهم يفسرونها بالمعرف واما قوله الحكم
معروف بالنص فلا يمكن كون الوصف معرفا له قلنا ذلك الحكم انما يثبت في محل الوفاق فرد من
افراد ذلك النوع من الحكم وبعد ذلك لا يمتنع ان الدلالة على كون ذلك الوصف معرفا للفرد
الاخر من افراد ذلك النوع من الحكم وعلى هذا التقدير لا يكون ذلك تعريفا للمعرف واذا وجدنا
ذلك الوصف في الفرع حكمنا بحصول ذلك الحكم لما ان الدليل لا ينعكس عن المدلول

الباب الاول في الطرق الدالة على علية الوصف في الاصل

وهي عشرة النص والايما والاجماع والمناسبة والدوران والسبر
والشبه والطرد وتنقيح المناط وامور اخرا اعتبرها قوم وهي عندنا ضعيفة

الفصل الاول في النص

نعني بالنص ما يكون دلالته على العلية ظاهرة سوا
كانت قاطعة او محتملة اما القاطع فما يكون صريحا في الموثرية وهو قولنا لعلة كذا او
لسبب كذا او لموجب كذا او لموثر كذا او من اجل انه كذا واما الذي لا يكون قاطعا فالفاظ
ثلاثة اللام وان والبا اما اللام فكقولنا ثبت لكذا كقوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على
بني اسرائيل فان قيل اللام ليست صريحة في التعليل ويدل عليه وجوه الاول انها تدخل
على العلة فيقال ثبت هذا الحكم لعلة كذا ولو كانت اللام للتعليل كان ذلك تكريرا الثاني
انه تعالى قال ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس ولا يمكن ان يكون ذلك
غرضا الثالث قول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب وليست اللام
هاهنا للغرض الرابع ان الاصلح لله تعالى لا يجوز ان يكون ذات الله غرضا قلت اهل
اللغة صرحوا بان اللام للتعليل وقولهم حجة واذا ثبت ذلك وجب القول بكونها مجازا
في هذه الصور وثانيها ان كقوله عليه السلام انها من الطوافين عليكم انها دم عرق وثالثها البا
كقوله تعالى ذلك بانهم شاقوا الله واعلم ان اصل البا للالصاق وذات العلة لما اقتضت
وجود المعلول حصل معنى الالصاق هاهنا فحسن استعماله فيه مجازا

الفصل الثاني في الايما

وهي خمسة انواع النوع الاول تعليق الحكم على العلة بحرف الفا وهو على وجهين
الاول ان تدخل الفا على العلة ويكون العلة متاخرة ويكون الحكم متقدما كقوله عليه السلام
في المحرم الذي وقصت به ناقته لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيامة ملبيا الثاني
ان تدخل الفا على الحكم وتكون العلة متقدمة وذلك ايضا على وجهين احدهما ان يكون الفا

دخلت على كلام الشارع مثل قوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما اذا قمتم
الى الصلوة فاغسلوا وثانيها ان تدخل على رواية الراوي كقول الراوي سها النبي فسجد
وزنى ماعز فرجم فرعان الاول ان الحكم المرتب على الوصف مشعر بكون الوصف علة سوا
كان الوصف مناسبا لذلك الحكم او لم يكن مناسبا له وقال قوم لا يدل على العلية الا اذا كان
مناسبا له لنا وجهان الاول ان الرجل اذا قال اكرموا الجهال واستخفوا العلما يستقبح
هذا الكلام في العرف والحال انه لا يكون للاستقباح جهة الا انه فهم منه انه حكم بكون الجاهل
مستحقا للاكرام لجهله وبكون العالم مستحقا للاستخفاف لعلمه او لانه فهم منه ان جعل
الجاهل مستحقا للاكرام والعالم مستحقا للاستخفاف والثاني باطل لان الجاهل قد يستحق
الاكرام لجهة اخرى كحسن نسبه او شجاعته او سخاوته والعالم قد يستحق الاستخفاف
لفسقه او لسبب اخر واذا بطل هذا القسم تعين الاول وذلك يدل على ان ترتيب الحكم على
الوصف يفيد كون الوصف علة للحكم سوا تحققت المناسبة او لم تتحقق فان قيل لا نجوز
ان يقال الاستقباح انما جا لان الجهل مانع من الاكرام والعلم مانع من الاستخفاف فالامر
باكرام الجاهل يقتضي اثبات الحكم مع قيام المانع وانتفا سبب الحكم وهذا المناسب كذلك
فلم قلت انه في ساير الصور يجب ان يكون كذلك قلت الجواب عن الاول انا بينا انه ليس
استحقاق الاكرام مع الجهل موجب لان يكون الجهل مانعا منه لئلا يلزم مخالفة الاصل
وعن الثاني انه لما ثبت ما ذكرناه في بعض الصور وجب ثبوته في كل الصور والا وقع
الاشتراك في هذا النوع من التركيب لا بمعنى اخر خلاف الاصل الوجه الثاني
في المسالة انه لا بد لهذا الحكم من علة ولا علة الا هذا الوصف اما الاول فلانه لو ثبت الحكم
بدون العلة والداعي كان عبثا وهو على الله تعالى محال واما الثاني فلان غير هذا الوصف
كان معدوما والعلم بانه كان معدوما يوجب ظن بقا ذلك العدم على ما سيأتي تقريره
للاصل واذا بقي على العدم امتنع ان يكون علة فثبت انه متى امتنع ان يكون علة وجب
ان يكون العلة ذلك الوصف الفرع الثاني قد ذكرنا ان دخول الفا على ثلثة اوجه
ولا شك ان قول الشارع اقوى في افادة العلية من قول الراوي لانه يجوز ان يتطرق الى كلام
الراوي من الخلل ما لا يتطرق الى كلام الشارع اما القسمان الباقيان فيشبه
ان يكون الذي يتقدم العلة فيه على الحكم اقوى في الاشعار بالعلية من القسم الثاني
لان اشعار العلة بالمعلول اقوى من اشعار المعلول بالعلة لان الطرد واجب في العلل
والعكس غير واجب فيها النوع الثاني ان يشرع الشارع الحكم عند علمه بصفة
المحكوم فيه فيعلم انها علة الحكم كما اذا قال القايل يا رسول الله افطرت فيقول عليك
الكفارة فيعلم ان الكفارة وجبت لاجل الافطار وانما قلنا انه مشعر بالعلية
لان قوله عليك الكفارة كلام يصلح ان يكون جوابا عن ذلك السوال والكلام الذي يصلح
ان يكون جوابا عن السوال اذا ذكر عقيب السوال يغلب على الظن انه انما ذكر جوابا عن

السوال والا اذا ذكر جوابا عن السوال كان السوال كالمعاد في الجواب فيصير التقدير
افطرت فاعتق رقبة ويلحق هذا بالنوع الاول فان قيل لا نزاع في ان هذا الكلام
يصلح لان يكون جوابا عن ذلك السوال لكن لا نسلم ان مثل هذا الكلام اذا ذكر عقيب السوال
يحصل ظن انه ذكر ليكون جوابا عن ذلك السوال فانه ربما ذكر جوابا عن سوال اخر او لغرض
اخر او زجرا له عن هذا السوال كما ان العبد اذا قال لسيده دخل فلان داري فيقول له
السيد اشتغل بشانك لئلا يظن ذكره هذا الفضول ولا يمكن ابطال هذا الاحتمال بما قاله بعضهم
من انه لو لم يكن هذا الكلام جوابا عن ذلك السوال لكان ذلك تاخير البيان عن وقت الحاجة وانه
لا يجوز لاحتمال انه عليه السلام عرف انه لا حاجة بذلك الى ذكر الجواب في ذلك الوقت فلا يكون
اعراض الرسول عن ذكر الجواب تاخير البيان عن وقت الحاجة سلمنا ان ما قاله الرسول
عليه السلام جوابا عن السوال فلم قلت بالتعليل فلم لا يجوز ان يكون زعم الراوي انه جواب عن سوال
مشعر به لاحتمال انه اشتبه الامر على الراوي فظن ما ليس جوابا جوابا قلت الجواب
عن الاول ان الاكثر ان الكلام الذي يصلح ان يكون جوابا عن السوال اذا ذكر عقيب السوال فانما
يذكر جوابا عنه والصور التي يذكر غيرها نادرة والنادر مرجوح وعن الثاني ان العلم
بكون الكلام المذكور بعد السوال جوابا عنه او ليس جوابا عنه امر ظاهر يعرف
بالضرورة عن مشاهدة الخطاب ولا يفتقر فيه الى نظر دقيق النوع الثالث ان يذكر
الشارع في الحكم وصفا لو لم يكن موجبا لذلك الحكم لم يكن في ذكره فايدة وهذا يقع على اقسام
اربعة احدها ان يدفع السوال المذكور في صورة الاشكال بذكر الوصف كما روي انه عليه السلام
امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل انك تدخل على فلان وعندهم هرة فقال
عليه السلام انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات فلو لم يكن لكونها
من الطوافين اثر في طهارتها لم يكن لذكره عقيب الحكم بطهارتها فايدة وثانيها
ان يذكر وصفا في محل الحكم لا حاجة الى ذكره ابتدا فيعلم انه انما ذكره لكونه موثرا في الحكم
كما روي انه عليه السلام قال تمرة طيبة وما طهور وثالثها ان يقرر النبي عليه السلام على
وصف الشي المسوول عنه كقوله عليه السلام اينقص الرطب اذا جف فقالوا نعم فقال فلا
اذا فلو لم يكن نقصانه في اليبس علة في المنع من البيع لم يكن للتقرير عليه فايدة وهذا ايضا
يدل على العلية من حيث الجواب بالفا ورابعها ان يقرر الرسول عليه السلام على حكم ما
يشبه المسوول عنه وينبه على وجه الشبه فيعلم ان وجه الشبه هو العلة في ذلك
الحكم كقوله عليه السلام لعمر وقد سأله عن قبلة الصايم ارايت لو تمضمضت بما ثم
مججته نبه بهذا على انه لا يفسد الصوم بالمضمضة والعلة لانه لم يحصل ما هو الاثر
المطلوب منها النوع الرابع ان يفرق الشارع بين الشيئين في الحكم بذكر صفة
فيعلم انه لو لم تكن تلك الصفة علة لم يكن لذكرها معنى وهو ضربان احدهما ان لا يكون
حكم احدهما مذكورا في الخطاب كقوله عليه السلام القاتل لا يرث فانه تقدم بيان ان للورثة

فلما لا القاتل لا يرث وفرق بينه وبين جميع الورثة بذكر الفصل الذي يجوز كونه مؤثرا
في نفي الارث علمنا انه العلة في نفي الارث **وثانيها** ان يكون حكمهما مذكورا في الخطاب
وهو على خمسة اوجه **احدها** ان يقع التفرقة بلفظ جار مجرى الشرط كقوله عليه السلام
اذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد بعد نهيه عن بيع البر بالبر متفاضلا
يدل على ان اختلاف الجنس علة في جواز البيع **وثانيها** ان تقع التفرقة بالغاية كقوله تعالى
ولا تقربوهن حتى يطهرن **وثالثها** ان تقع بالاستثناء كقوله تعالى الا ان يعفون **ورابعها**
ان تقع بلفظ جار مجرى الاستدراك كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن
يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فيعلم ان التعقيد مؤثر في المؤاخذة **وخامسها** ان
يستأنف احد الشيئين بذكر صفة من صفاته بعد ذكر الاخر ويكون تلك الصفة مما يجوز ان تؤثر
كقوله عليه السلام للراجل سهم وللفارس سهمان واعلم ان الاعتماد في هذا النوع على انه
لا بد لتلك التفرقة من سبب ولا بد في ذكر الوصف من فائدة فاذا جعلنا الوصف سببا للتفرقة
حصلت الفائدة **النوع الخامس** النهي عن فعل يمنع ما تقدم وجوبه علينا فيعلم ان العلة
في ذلك النهي كونه مانعا من ذلك الواجب كقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع
فانه لما اوجب علينا السعي ونهانا عن البيع مع علمنا بانه لو لم يكن النهي عن البيع لكونه
مانعا من السعي كان ذكره في هذا الموضع غير جائز فذلك يدل على انه انما نهانا عنه لانه يمنع
من الواجب كتحريم البيع وقت الجمعة لكونه مانعا من الاعظام الواجب فهذا جملة
اقسام الايماءات **فرع** الظاهر من هذه الاقسام وان دل على العلية لكن قد يترك هذا الظاهر
عند قيام الدليل عليه مثاله قوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان ظاهره يدل على ان
العلة هي الغضب لكن لما علمنا ان الغضب اليسير الذي لا يمنع من استيفاء الفكر لا يمنع من
القضاء وان الجوع المبرح والالم المبرح يمنع علمنا ان علة المنع ليست الغضب بل تشويش
الفكر ومن يقول الغضب هو العلة لكن لكونه مشوشا خطأ لان الحكم لما دار مع تشويش
الفكر وجودا وعدما وانقطع عن الغضب وجودا وعدما وليس بين التشويش والغضب
ملازمة اصلا لان تشويش الفكر قد يوجد حيث لا غضب والغضب قد يوجد حيث لا تشويش
علمنا انه ليس بينهما ملازمة وحينئذ يعلم انه لا يمكن ان يكون الغضب علة بل العلة انما هو
التشويش فقط الا انه يجوز اطلاق اسم لفظ الغضب لارادة التشويش اطلاقا لاسم السبب
على المسبب ويجب ان يعلم ان الذي يصرف اللفظ عن ظاهره لا بد ان يكون اقوى وجهات
القوة سيأتي في باب الترجيح **الفصل الثالث** في اثبات علية الوصف بالمناسبة
وهو مرتب على تقسيمين **الاول** في المقدمات وفيه مسائل **مسئلة** الناس ذكروا في تعريف
المناسب شيئين **الاول** انه الذي يفضي الى ما يوافق الانسان تحصيلا وابقاء وقد يعبر بالتحصيل
عن جلب المنفعة وعن الابقاء بدفع المضرة لان ما قصد ابقاؤه فازالته مضرة وابقاؤه دفع
للمضرة ثم هذا التحصيل والابقاء قد يكون معلوما وقد يكون مظنونا وعلى التقديرين فاما ان

يكون دينيا او دنيويا والمنفعة عبارة عن اللذة او ما يكون طريقا اليها والمضرة عبارة عن الالم
او ما يكون طريقا اليه واللذة قيل في حدها انها ادراك الملائم والالم ادراك المنافي والصواب
عندي انه لا يجوز تحديدهما لانهما من اظهر ما يجده الحي من نفسه ويدرك بالضرورة التفرقة بين
كل واحد منهما وبينهما وبين غيرهما وما كان كذلك يتعذر تعريفه بما هو اظهر منه **الثاني**
انه الملائم لافعال العقلاء في العادات فانه يقال هذه اللؤلؤة تناسب هذه اللؤلؤة
بمعنى ان الجمع بينهما في سلك واحد متلائم وهذه الجبة تناسب هذه العمامة اي الجمع بينهما
متلائم والتعريف الاول قول من يعلل احكام الله تعالى بالحكم والمصالح والتعريف الثاني قول
من يأباه **مسئلة** في تقسيم المناسب وذلك من وجوه **التقسيم الاول** المناسب
اما ان يكون حقيقيا او اقناعيا **اما الحقيقي** فمعقول كون المناسب مناسبا اما ان يكون
لمصلحة تتعلق بالدنيا او لمصلحة تتعلق بالاخرة **اما القسم الاول** فهو على ثلاثة اقسام
لان رعاية تلك المصلحة اما ان تكون في محل الضرورة وهي التي تتضمن حفظ مقصود من المقاصد
الخمس وهي حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل **اما النفس** فهي محفوظة بشرع
القصاص وقد نبه الله تعالى عليه بقوله ولكم في القصاص حياة **واما المال** فهو محفوظ
بشرع الضمانات والحدود **واما النسب** فهو محفوظ بشرع الزواجر عن الزنا لان المزاحمة
على الابضاع تفضي الى اختلاط الانساب المفضي الى انقطاع التعهد عن الاولاد والتوثب
على الفروج بالتعدي والتغلب وهو مجلبة للفساد والتقاتل **واما الدين** فهو محفوظ
بشرع الزواجر عن الردة والمقاتلة مع اهل الحرب وقد نبه الله تعالى عليه بقوله ليوقع
بينكم العداوة والبغضاء فهذه الخمسة هي المصالح الضرورية واما التي في محل الحاجة فكتمكين
الولي من تزويج الصغيرة فان مصالح النكاح غير ضرورية لها في الحال الا ان الحاجة اليه
حاصلة وهو تقييد الكفؤ الذي لو فات فربما فات لا الى بدل واما التي لا تكون في محل
الضرورة والحاجة فهي التي تجري مجرى التحسينات وهي تقرير الناس على مكارم الاخلاق ومحاسن
الشيم وهذا على قسمين منه ما يقع لا على معارضة قاعدة معتبرة وذلك كتحريم تناول القاذورات
وسلب اهلية الشهادة عن الرقيق لانها منصب شريف والرقيق نازل القدر فالجمع بينهما غير
ملائم ومنه ما يقع على معارضة قاعدة معتبرة وهي مثل الكتابة فانها وان كانت مستحسنة
في العادات الا انها في الحقيقة بيع الرجل ماله بماله وذلك غير معقول اما الذي يكون مناسبا
لمصلحة تتعلق بالاخرة فهي الحكم المذكورة في رياضة النفس وتهذيب الاخلاق فان منفعتها
في سعادة الاخرة **فرعان الاول** ان كل واحد من هذه المراتب قد يقع فيه ما يظهر كونه من
ذلك القسم وقد يقع فيه ما لا يظهر كونه منه بل يختلف ذلك بحسب اختلاف الظنون وقد
استقصى امام الحرمين رضي الله عنه في امثلة هذه الاقسام ونحن نكتفي منها بواحد [illegible]
قد ذكرنا ان حفظ النفوس بشرع القصاص من باب المناسب الضروري ثم نعلم قطعا انه من
هذا الباب شرع القصاص في المثقل كما نعلم انه لولا شرع القصاص في الجملة لوقع الهرج

والمزجر فلذلك نعلم انه لولا شرع القصاص في المثقل لحصل الهرج والمرج ولتمادى الامر الى
ان كل من يريد قتل انسان فانه يعدل من المحدد الى المثقل دفعا للقصاص عن نفسه اذ ليس
في المثقل زيادة مؤنة ليست في المحدد بل كان المثقل اسهل من المحدد وعند هذا ما لا يجوز في كل
شرع يراعي فيه مصالح الخلق عدم وجوب القصاص بالمثقل **مثال** فاما اذا قطع الايدي
باليد الواحدة فانه يحتمل ان يكون من هذا الباب لكنه لا يظهر كونه منه اما وجه الاحتمال
فلانا لو لم نوجب قطع الايدي باليد الواحدة لتمادى الامر الى ان كل من اراد قطع يد انسان
استعان بشريك ليدفع القصاص عنه فتبطل الحكمة الداعية لشرع القصاص واما
واما انه لا يظهر كونه من هذا الباب فلانه يحتاج فيه الى الاستعانة بالغير وربما لا يساعده
الغير عليه فلم يترجح الحاجة الى شرع القصاص ههنا مثل رجحان الحاجة الى شرعه في المنفرد
واما المناسب الاقناعي فهو الذي يظن في اول الامر كونه مناسبا لكنه اذا بحث عنه
حق البحث ظهر انه غير مناسب مثاله تعليل الشافعي رحمه الله تحريم بيع الخمر والميتة
والعذرة بنجاستها وقياس الكلب والسرقين عليها ووجه المناسبة ان كونه نجسا
يناسب اذلاله ومقابلته بالمال في البيع اعزاز له والجمع بينهما متناقض فهذا وان كان
يظن به في الظاهر انه مناسب لكنه في الحقيقة ليس كذلك لان كونه نجسا معناه انه
لا يجوز الصلوة معه ولا مناسبة البتة بين المنع من استصحابه في الصلوة وبين المنع من بيعه
التقسيم الثاني الوصف المناسب اما ان يعلم ان الشارع اعتبره او يعلم انه الغاه او
لا يعلم واحد منهما اما القسم الاول فهو على اقسام اربعة لانه اما ان يكون نوعه معتبرا في نوع
ذلك الحكم او في جنسه او يكون جنسه معتبرا في نوع ذلك الحكم او في جنسه **مثال**
تاثير النوع في النوع انه اذا ثبت ان حقيقة السكر اقتضت حقيقة التحريم كان النبيذ ملحقا
بالخمر لانه لا تفاوت بين العلتين وبين الحكمين الا اختلاف المحلين واختلاف المحل لا يقتضي ظاهرا اختلاف
الحالين **مثال** تاثير النوع في الجنس ان الاخوة من الاب والام يقتضي التقدم في الميراث
فيقاس عليه التقدم في النكاح فالاخوة من الاب والام نوع واحد في الموضعين الا ان ولاية النكاح
ليست مثل ولاية الارث لكن بينهما مجانسة في الحقيقة ولا شك ان هذا القسم دون القسم الاول
في الظهور لان المفارقة بين المثلين بحسب اختلاف المحلين اقل من المفارقة بين نوعين مختلفين
مثال تاثير الجنس في النوع اسقاط قضاء الصلوة عن الحائض تعليلا بالمشقة فانه ظهر
تاثير جنس المشقة في اسقاط قضاء الصلوة وذلك مثل تاثير المشقة في السفر في اسقاط
قضاء الركعتين الساقطتين **مثال** تاثير الجنس في الجنس تعليل الاحكام بالحكم التي لا تشهد لها
اصول معينة مثل ان عليا رضي الله عنه اقام الشرب مقام القذف اقامة لمظنة الشيء
مقامه قياسا على اقامة الخلوة بالمرأة مقام وطئها في الحرمة **ثم اعلم** ان للجنسية مراتب
فاعم اوصاف الاحكام كونها احكاما ثم ينقسم الحكم الى تحريم وايجاب وندب وكراهة والواجب
ينقسم الى عبادة وغير عبادة والعبادة تنقسم الى صلوة وغيرها والصلوة تنقسم الى فرض

ونفل فما ظهر تاثيره في الفرض اخص مما ظهر تاثيره في الصلوة وما ظهر تاثيره في الصلوة اخص
مما ظهر تاثيره في العبادة وكذلك في جانب الوصف فاعم اوصافه كونه وصفا تناط به الاحكام
حتى يدخل فيه الاوصاف المناسبة وغير المناسبة واخص منه المناسبة واخص منه المناسب
الضرورية واخص منه ما هو كذلك في حفظ النفوس بالجملة فالاوصاف انما يلتفت اليها اذا ظن
التفات الشرع اليها فكلما كان التفات الشرع اليه اكثر كان ظن كونه معتبرا اقوى
وكلما كان الوصف والحكم اخص كان ظن كون ذلك الوصف معتبرا في حق ذلك الحكم اكد فيكون
لا محالة مقدما على ما يكون اعم منه واما المناسب الذي علم ان الشرع الغاه فهو غير معتبر
اصلا واما المناسب الذي لا يعلم ان الشرع الغاه او اعتبره فذلك انما يكون بحسب اوصاف اخص
من كونه وصفا مصلحيا والا فعموم كونه وصفا مصلحيا مشهود له بالاعتبار وهذا القسم
هو المسمى بالمصالح المرسلة **واعلم** ان كل واحد من هذه الاقسام الاربعة مع كثرة مراتب
العموم والخصوص فيه يقع في كل واحد من الاقسام الخمسة المذكورة في التقسيم الاول فيحصل
هنالك اقسام كثيرة جدا ويقع فيما بينها المعارضات والترجيحات ولا يمكن ضبط القول
فيها الكلية **التقسيم الثالث** الوصف باعتبار الملاءمة وشهادة الاصول على اربعة اقسام
احدها ملائم يشهد له اصل معين فهو الذي اثر نوع الوصف في نوع الحكم او جنسه وهذا متفق
على قبوله بين القايسين وهو قياس المثقل على الجارح في وجوب القصاص بخصوص كونه قتلا
مقيسا في خصوص كونه قصاصا وعموم جنس الجناية معتبر في عموم جنس العقوبة **وثانيها**
مناسب لا يلائم ولا يشهد له اصل فهذا مردود بالاجماع ومثاله حرمان القاتل عن الميراث
معارضة له بنقيض قصده ولو قدرنا انه لم يرد فيه نص **وثالثها** مناسب ملائم لا يشهد له
اصل معين بالاعتبار بمعنى اعتبر جنسه في جنسه لكن لم يوجد له اصل يدل على اعتبار نوعه
في نوعه وهذا هو المصالح المرسلة **ورابعها** مناسب يشهد له اصل معين لكنه غير ملائم
اي يشهد نوعه لنوعه لكن لم يشهد جنسه لجنسه كتعليل الاسكار فانه مناسب لتحريم
تناول المسكر صيانة للعقل وقد شهد لهذا المعنى الخمر بالاعتبار لكن لم يشهد له سائر الاصول
وهذا هو المسمى بالمناسب الغريب **مسئلة** وان المناسبة لا تبطل بالمعارضة
والدليل عليه ان كون الوصف مناسبا انما يكون لكونه مشتملا على جلب منفعة او دفع
مضرة وذلك لا يبطل بالمعارضة اما الاول فظاهر واما الثاني فيدل عليه وجوه **الاول**
ان المناسبين المتعارضين اما ان يكونا متساويين او احدهما ارجح من الاخر فان كان الاول
لم يكن بطلان احدهما بالاخر اولى من العكس فاما ان يبطل كل واحد منهما بالاخر وهو محال
لان المقتضي لعدم كل واحد منهما وجود الاخر والعلة لا بد وان يكون حاصلة مع المعلول
فلو كان كل واحد منهما مؤثرا في عدم الاخر لزم ان يكونا موجودين حال كونهما معدومين
وذلك محال واما ان لا يبطل واحد منهما بالاخر حال التعارض وذلك هو المطلوب
واما ان كانت احدى المناسبتين اقوى منها ههنا لا يلزم التفاسد ايضا لانه لو لزم التفاسد

لكن ما يتعلق من المنافاة لكنا بينا في القسم الاول انه لا منافاة بينهما لانهما اجتمعا واذا زالت
المنافاة لم يلزم من وجود احدهما عدم الاخر الثاني ان المفسدة الراجحة اذا صادفتها
مصلحة مرجوحة فاما ان ينتفي من الراجح لاجل المرجوح شئ او لا ينتفي والاول باطل
والا لزم ان تكون المفسدة المعارضة لمصلحة مرجوحة مساوية للمفسدة الخالصة
عن شوائب المصلحة وذلك باطل بالبديهة والثاني ايضا باطل لان القدر الذي سيوقع من المفسدة
بالمصلحة تكون مساوية لتلك المصلحة وحينئذ فالتقسيم الاول فقد يشكل التقدير في المتساويين
فانه ليس ارتفاع احدهما بالاخر اولى من العكس فاما ان يرتفع كل واحد منهما بالاخر وهو محال
او لا يرتفع واحد منهما بالاخر وهو المطلوب وايضا فليس ارتفاع بعض اجزاء الطرف الراجح
بالطرف المرجوح وبقاء بعضه اولى من ارتفاع ما فرض باقيا وبقاء ما فرض زائلا لان تلك الاجزاء
متساوية في الحقيقة الثالث وهو انه تقرر في الشرع اثبات الاحكام المختلفة نظرا الى
الجهات المختلفة مثل الصلوة في الدار المغصوبة فانها من حيث انها صلوة سبب الثواب
ومن حيث انها غصب سبب العقاب والجهة المقتضية للثواب مشتملة على المصلحة
والجهة المقتضية للعقاب مشتملة على المفسدة وعند ذلك نقول المفسدة والمصلحة
اما ان يتساويا او يكون احدهما راجحة على الاخرى وعلى تقدير التساوي يندفع كل واحد
منهما بالاخر فلا يبقى لا مصلحة ولا مفسدة موجب ان لا يترتب عليه لا مدح ولا ذم وقد
فرضنا ترتبهما عليها هذا خلف وان كانت احدى الجهتين راجحة كانت المرجوحة
معدومة فيكون الحاصل اما المدح وحده او الذم وحده وقد فرضنا حصولهما معا
هذا خلف واعلم ان هذا الوجه مبني على قول الفقهاء الصلوة في الدار المغصوبة عبادة
من وجه معصية من وجه الرابع العقلاء يقولون في فعل معين ان الاتيان به مصلحة
لولا ما فيه من المفسدة الفلانية ولولا صحة اجتماع جهتي المصلحة والمفسدة والا لما صح
هذا الكلام القسم الثاني من هذا الفصل في اقامة الدلالة على ان المناسبة دالة
على العلية معنى المناسبة يفيد ظن العلية والظن واجب العمل به بيان الاول من وجهين
الاول ان الله تعالى شرع الاحكام لمصلحة العباد وهذا مصلحة فيحصل ظن انه تعالى
انما شرعه لهذه المصلحة فهذه مقدمات ثلث لا بد من بيانها بالدليل اما المقدمة
الاولى فالدليل عليها وجوه احدها ان الله تعالى خصص الوقائع المعينة بالحكم المعين
لمرجح او لا لمرجح والقسم الثاني باطل والا لزم ترجيح احد الطرفين على الاخر لا لمرجح وهو محال
فثبت القسم الاول فعند ذلك المرجح اما ان يكون عائدا الى الله تعالى او الى العبد والاول باطل
باجماع المسلمين فتعين الثاني وهو انه تعالى انما شرع الاحكام لامر عائد الى العبد والعائد
الى العبد اما ان يكون مصلحة العبد او مفسدته او ما لا يكون مصلحة له ولا مفسدة له
والقسم الثاني والثالث باطل باتفاق العقلاء فتعين الاول فثبت انه تعالى انما شرع الاحكام
لمصالح العباد وثانيها انه تعالى حكيم باجماع المسلمين والحكيم لا يفعل الا لمصلحة

فانه لو فعل لا لمصلحة كان عبثا والعبث على الله تعالى محال للنص والاجماع والمعقول
اما النص فقوله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا ربنا ما خلقت هذا باطلا ما خلقناهما
الا بالحق واما الاجماع فقد اجمع المسلمون على انه تعالى ليس بعابث واما المعقول
فهو ان العبث سفه والسفه صفة نقص والنقص على الله تعالى محال فثبت انه لا بد
من مصلحة وتلك المصلحة يمتنع عودها الى الله تعالى لما ثبت فلا بد من عودها الى العبد
فثبت انه تعالى يشرع الاحكام لمصالح العباد وثالثها انه تعالى خلق الادمي مشرفا مكرما
لقوله تعالى ولقد كرمنا بني ادم ومن كرم احدا ثم سعى في تحصيل مطلوبه كان ذلك السعي
ملايما لافعال العقلاء مستحسنا فيما بينهم فاذن ظن كون المكلف مكرما مشرفا يقتضي
ظن انه تعالى لا يشرع الا ما يكون مصلحة له ورابعها ان الله تعالى خلق الادمي للعبادة
لقوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون والحكيم اذا امر عبده بشئ فالاولى ان يزيح عذره
وعلته ويسعى في تحصيل منافعه ودفع المضار عنه ليصير فارغ البال فيتمكن من الاشتغال
باداء ما امر به والاجتناب عما نهي عنه فاذن كونه مكلفا يقتضي ظن انه تعالى لا يشرع
الا ما يكون مصلحة له وخامسها النصوص الدالة على ان مصالح الخلق ودفع المضار عنهم
مطلوب للشرع قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وقال الله تعالى خلق لكم
ما في الارض جميعا وقال يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقال وما جعل عليكم في الدين
من حرج وقال عليه السلام بعثت بالحنيفية السهلة السمحة وقال ايضا لا ضرر ولا ضرار
في الاسلام وسادسها انه تعالى وصف نفسه بكونه روفا رحيما بعباده وبان رحمته
وسعت كل شئ فلو شرع ما لا يكون للعبد فيه مصلحة لم يكن ذلك رحمة ولا رافة فهذه الوجوه
الستة دالة على ان الله تعالى ما شرع الاحكام الا لمصلحة العباد ثم اختلف الناس
بعد ذلك اما المعتزلة فقد صرحوا بحقيقة هذا المقام وكشفوا الغطاء عنه وقالوا
انه يقبح من الله تعالى فعل القبيح وفعل العبث بل يجب ان يكون فعله مشتملا على جهة مصلحة
وغرض واما الفقهاء فانهم يصرحون بانه تعالى انما شرع هذا الحكم لهذا المعنى ولاجل هذه
الحكمة ولو سمعوا لفظ الغرض لكفروا قائله مع انه لا معنى لذلك الكلام الا الغرض واما
[illegible] فانهم يقولون انه وان كان لا يجب على الله رعاية المصالح الا انه تعالى لا يفعل الا ما يكون مصلحة
للعباد تفضلا منه واحسانا لا وجوبا فهذا هو الكلام في تقرير هذه المقدمة اما المقدمة
الثانية وهي ان هذا الفعل مشتمل على هذه الجهة من المصلحة فظاهر لانا انما حكمنا بعلية
الوصف اذا اثبتنا كونه كذلك واما المقدمة الثالثة وهي انا لما علمنا انه لا يشرع الحكم
الا لمصلحة وعلمنا ان هذا المعنى مصلحة حصل الظن بان الداعي له تعالى الى شرع ذلك الحكم
هو هذه المصلحة فقد استدلوا عليه من وجهين الاول وهو ان المصلحة المقتضية
لشرع هذا الحكم اما هذه المصلحة او غيرها لا جائز ان يكون غيرها لان ذلك الغير اما ان
يقال انه كان مقتضيا لهذا الحكم في الازل او ما كان مقتضيا له والاول باطل والا لكان الحكم

بانا نفي الا ان نكلف المكلف بدون المكلف به محال وهو انه ما كان مقتضيا لهذا
الحكم في الازل وبعد ذلك يبقى ظن استمرار هذا السلب لما سنبين ان العلم بوقوع امر
على وجه مخصوص يقتضي ظن بقائه على ذلك الوجه ابدا واذا ثبت ظن ان غير هذا
الوصف ليس علة لهذا الحكم ثبت ظن ان هذا الوصف هو العلة لهذا الحكم وحينئذ ادعينا
الا الظن **الثاني** ان العلم بكون الحاكم حكيما مع العلم بان هذا الحكم فيه هذه الجهة من
الحكمة يفيد في الشاهد ظن ان ذلك الحكيم انما شرع ذلك الحكم لتلك الحكمة واذا كان الامر
كذلك في الشاهد وجب ان يكون في الغائب مثله بيان المقام الاول انا اذا ادعينا
في ملك البلد انه لا يفعل فعلا الا لحكمة فاذا رايناه يدفع مالا الى فقير وعلمنا ان فقره
يقتضي دفع المال اليه ولم يخطر ببالنا صفة اخرى فيه مناسبة لدفع المال اليه غلب
على ظننا انه انما دفع المال اليه لفقره نعم لا ننكر انه يجوز ان يكون له غرض سوى
ما ذكرناه لكنه تجويز مرجوح لا يقدح في ذلك الظن الغالب اما اذا ظهر وجهان من
المناسبة مثل ان كان ذلك الفقير فقيها فههنا ان تساوى الوجهان في القوة لا يبقى
ظن انه اعطاه لهذا الوصف او لذاك او لهما جميعا فثبت ان العلم بكون الفاعل
حكيما مع العلم بحصول جهة معينة من الحكمة ومع الغفلة عن سائر الجهات يقتضي ظن
ان ذلك الفاعل انما فعل لتلك الحكمة بيان المقام الثاني انه في الشاهد انما دار ذلك الظن
مع حصول تلك العلوم وجودا وعدما والدوران يدل ظاهرا ان المحصل لظن انما هو العلم بكون
الفاعل حكيما مع العلم باشتمال هذا الفعل على جهة مصلحة ومع الغفلة عن سائر الجهات
على حصول الظن بان ذلك الحكيم انما اتى بذلك الفعل لتلك الحكمة والعلة اينما حصلت
حصل الحكم فاذا حصل ذلك العلم في افعال الله تعالى واحكامه وجب ان يحصل الظن
انه تعالى انما شرع ذلك الحكم لتلك المصلحة فثبت بهذا ان المناسبة تفيد ظن العلية
الوجه الثالث في بيان ان المناسبة تفيد ظن العلية ان نسلم ان افعال الله تعالى
واحكامه يمتنع ان تكون معللة بالدواعي والاغراض ومع هذا ندعي ان المناسبة تفيد
ظن العلية وبيانه ان مذهب المتكلمين ان دوران الافلاك وطلوع الكواكب وغروبها
وبقاءها على اشكالها وانوارها غير واجب لكن الله تعالى لما اجرى عادته بابقائها على
حالة واحدة لا جرم يحصل ظن انها تبقى غدا وبعد غد على هذه الصفات وكذلك نزول المطر
عند الغيم الرطب وحصول الشبع عقيب الاكل والري عقيب الشرب والاحتراق عند
مماسة النار غير واجب لكن العادة لما اطردت بذلك لا جرم حصل ظن يقارب اليقين
باستمرارها على مناهجها والحاصل ان تكرر الشيء مرارا كثيرة يقتضي ظن انها متى حصلت
فانها لا تحصل الا على ذلك الوجه اذا ثبت هذا فنقول انا لما تاملنا الشرائع وجدنا الاحكام
والمصالح متقارنين لا ينفك احدهما عن الاخر وذلك معلوم بعد استقراء اوضاع الشرائع
واذا كان كذلك كان العلم بحصول هذا مقتضيا ظن حصول الاخر وبالعكس من غير

ان يكون احدهما مؤثرا في الاخر وداعيا اليه فثبت ان المناسبة دليل العلية مع القطع
بان احكام الله تعالى لا تعلل بالاغراض اما المقدمة الثانية من اصل الدليل وهي ان المناسبة
لما افادت ظن العلية وجب دفع الضرر عن النفس فهذا تمام الكلام في تقرير الدليل **فان قيل**
لا نسلم ان الله تعالى شرع الاحكام لمصلحة العباد **قوله** تخصيص الصوم المعين بالحكم المعين
لا بد ان يكون لمرجح وذلك المرجح يمتنع ان يكون عائدا الى الله تعالى **قلنا** اما ان ندعي ان التخصيص
لا بد له من مخصص او لا ندعي ذلك وعلى التقديرين لا يمكن القول بتعليل احكام الله تعالى بالمصالح
اما على القول بان التخصيص لا بد له من مخصص فلان افعال العباد اما ان تكون واقعة بالله تعالى
او بالعبد فان كان الاول كان الله تعالى فاعلا للكفر والمعصية ومع القول بذلك يستحيل
القول بانه لا يفعل الا ما يكون مصلحة للعبد وان كانت واقعة بالعبد فالعبد الفاعل للمعصية
مثلا اما ان يكون متمكنا من تركها او لا يكون فان لم يكن متمكنا من تركها وتلك القدرة والداعية
مخلوقة لله تعالى فكان الله تعالى قد خلق في العبد ما يوجب المعصية ويمتنع عقلا انفكاكه
عنها ومع هذا لا يمكن القول بان الله تعالى راعى مصلحة العباد وان كان العبد متمكنا من تركها
فحصول لما كان لكونه فاعلا للمعصية وتاركا لها امران ممكنان لم يترجح احدهما على الاخر الا لمرجح
لما سلكم الان فرعا على تسليم هذه المقدمة فذلك المرجح ان كان من فعل العبد عاد التقسيم
الاول وان كان من فعل الله تعالى فاما ان يجب الترجيح عند حصول ذلك المرجح من الله تعالى
او لا يجب فان وجب عاد الامر الى انه تعالى فعل فيه ما يوجب المعصية ومع هذا لا يمكن القول
بان الله تعالى يراعي المصالح وان لم يجب كان حصول الترجيح مع ذلك المرجح ممكنا ان يكون
وان لا يكون فيفتقر الى مرجح اخر فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى الوجوب فيعود الاشكال
فان قيل عند حصول المرجح يصير الترجيح اولى بالوقوع لكنه لا ينتهي الى حد الوجوب **قلت**
حصول الترجيح واللاحصول مع ذلك القدر من الاولوية ان كانا ممكنين فليفرض وقوعهما
فنسبة ذلك القدر من الاولوية الى الترجيح واللاترجيح على السواء فاختصاص احد الزمانين
بحصول تلك الاولوية بالوقوع دون الزمان الثاني يكون ترجيحا للممكن المتساوي من غير مرجح
وهو محال لا يا سلمنا الان تفريعا على هذه المقدمة ثبت ان القول باعتبار التخصيص الى المخصص
يمنع من تعليل افعال الله تعالى واحكامه بالمصالح واما ان القول بان التخصيص لا يفتقر الى المخصص
يمنع من القول بتعليل افعال الله تعالى واحكامه بالمصالح فذلك ظاهر فثبت ان تعليل افعال الله تعالى
واحكامه بالمصالح باطل وهذا الكلام كما انه اعتراض على ما قالوه فهو كلام قاطع ابتداء
في المسألة وبه يظهر فساد سائر الوجوه التي عولوا عليها لانها ادلة ظنية وما ذكرناه
برهان قاطع **ثم نقول** انما ذكرتم انه يدل على تعليل احكام الله تعالى وافعاله بالمصالح
معارض بالقاطع ما يعدمه وهو من وجوه **الاول** ان الله تعالى خالق افعال العباد وذلك
يمنع من القول بانه تعالى يراعي المصالح انما قلنا انه خالق افعال العباد لوجوه **احدها** ان العبد
لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيل افعاله واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة

ان فعل العبد واقع على كيفية مخصوصة وكمية مخصوصة مع جواز وقوعه على خلاف تلك
الكمية والكيفية فلا بد وان يكون ذلك الاختصاص لمخصص اذ لو عقل الاختصاص لا لمخصص
فليعقل اختصاص حدوث العالم بوقت معين وقدر معين مع جواز وقوعه لا على ذلك الوجه
لا لمخصص وذلك يفضي الى القدح في اثبات الصانع فثبت انه لا بد لفعل العبد من مخصص
والمخصص مسبوق بالعلم فان المخصص عبارة عن القصد الى ايقاعه على ذلك الوجه
والقصد الى ايقاعه على ذلك الوجه مشروط بالشعور بذلك الوجه فان الغافل عن
الشيء يستحيل منه القصد الى ايقاعه فثبت انه لو كان موجدا لافعال نفسه لكان عالما
بتفاصيل افعاله لكنا قلنا انه غير عالم بتفاصيل افعاله لان النائم فاعل مع انه لا يخطر
باله شيء من تلك التفاصيل بل اليقظان يفعل افعالا اختيارية مع انه لا يخطر باله كيفية
تلك الافعال فانه من تحرك حركة بطيئة فذلك البطوء اما ان يكون عبارة عن تخلل السكنات
او عن كيفية قائمة بالحركة فان كان الاول فالفاعل للحركة البطيئة فاعل في بعض الاحياز
حركة وفي غيرها سكونا مع انه لم يخطر باله ذلك وان كان الثاني فمن فعل حركة وفعل
فيها عرضا اخر وذلك البطوء له درجات مختلفة فهو من فعل عرضا مخصوصا فقد خصص
اخر مع جواز ان يحصل سائر مراتب البطوء مع انه لم يخطر باله شيء من ذلك ومعلوم
انه لم يفعل ما لا يخطر باله فثبت بهذه الادلة ان العبد غير موجد الثاني انه مقدور
العبد مقدور لله تعالى فيجب وقوعه بقدرة الله تعالى انما قلنا ان مقدور العبد مقدور
لله تعالى لانه في نفسه ممكن والامكان مصحح المقدورية وانما قلنا لما كان مقدور الله تعالى
وجب وقوعه بقدرة الله تعالى لانا لو قدرنا قدرة العبد صالحة للايجاد فاذا فرضنا
ان كل واحد منهما اراد ايجاده وجب ان يجتمع على ذلك الفعل مؤثران مستقلان بالايجاد
وذلك محال لان الاثر مع المؤثر المستقل يصير واجب الوقوع في نفسه فيستحيل استناده
الى الغير وحينئذ يلزم ان يستغني بكل واحد منهما عن كل واحد منهما فيلزم انقطاع ذلك
الفعل عنهما حال استناده اليهما معا وهو محال الثالث اذا فرضنا ان العبد اراد
تحريك الجسم حال ما اراد الله تعالى تسكينه فاذا كانت قدرة العبد مستقلة بالايجاد
وقدرة الله تعالى ايضا كذلك لم يكن وقوع احد المقدورين اولى من وقوع الاخر فاما ان
يقعا وهو محال لان المانع من وجود كل واحد منهما وجود الاخر والمانع حاصل حال
حصول الامتناع فيلزم وجودهما عند عدمهما او يمتنعا جميعا فيلزم حصول الضدين وهو
محال فان قيل قدرة الله تعالى اقوى فكانت اولى بالتاثير قلت انها اقوى بمعنى انها
مؤثرة في امور اخر لا تؤثر فيها قدرة العبد اما فيما يرجع الى التاثير في ذلك المقدور الواحد
فيستحيل التفاوت لان ذلك المقدور شيء واحد لا يعقل التفاوت واذا لم يكن هو في نفسه قابلا
للتفاوت استحال وقوع التفاوت في التاثير فيه الرابع لو قدر العبد على بعض الممكنات
لقدر على الكل لان المصحح للمقدورية ليس الا الامكان وهو قضية واحدة فيلزم من الاشتراك

فيه الاشتراك في المقدورية لكنه غير قادر على كل الممكنات لانه لا يقدر على خلق السموات
والارضين فوجب ان لا يقدر على الايجاد البتة فثبت بهذه الوجوه ان العبد غير موجد لافعاله
بل موجدها هو الله تعالى واذا كان كذلك فكل ما يحصل من الكفر والمعاصي فهو من فعل الله تعالى
ولا شك ان الغالب على اهل العالم الكفر والمعاصي ومع هذا القول لا يمكن القول بان الله تعالى لا
يفعل الا ما يكون مصلحة للعبد فان قيل هب ان الله تعالى هو الخالق لفعل العبد ولكن المكلف
مخير في اختيار الكفر والايمان والله تعالى اجرى عادته بان يخلق الشيء على وفق اختيار المكلف
فان اختار الكفر خلق فيه الكفر وان اختار الايمان خلق فيه الايمان فمنشا المفسدة
هو اختيار المكلف قلت حصول اختيار المكلف الكفر بدلا عن اختيار الايمان ان كان
من المكلف لا من الله تعالى لم يكن الله تعالى فاعلا لكل افعال العباد وان كان من الله فقد بطل
الاختيار وتوجه الاشكال والدليل الثاني على انه لا يجوز تعليل افعال الله تعالى واحكامه
بالمصالح ان القادر على الكفر ان لم يقدر على الايمان لزم الجبر وذلك يقدح في رعاية المصالح
وان قدر عليهما فلا بد وان ينتهي الى مرجح واقع بفعل الله تعالى وعند حصول ذلك المرجح
يجب وقوع الكفر فيكون الجبر لازما وذلك يقدح في رعاية المصالح وقد قررنا هذا الوجه
فيما تقدم الدليل الثالث انه تعالى كلف بما لا يطاق وذلك يمنع من القول برعاية المصالح
بيان الاول من وجوه احدها انه تعالى كلف من علم انه لا يؤمن بتصديق الايمان فيلزم
انقلاب العلم جهلا وهذا الانقلاب محال والمفضي الى المحال محال فكان هذا التكليف تكليفا
بالمحال وثانيها انه اما ان يكلفه حال استواء الدواعي الى الفعل والترك او حال رجحان
احدهما على الاخر والاول محال لان الاستواء ما دام يكون حاصلا امتنع الرجحان
فالامر بالترجيح حال حصول الاستواء امر بالجمع بين النقيضين والثاني محال لان حال الترجيح
يكون الراجح واجب الوقوع والمرجوح ممتنع الوقوع حال الرجحان فان كان مامورا
بترجيح المرجوح كان مامورا بالجمع بين الضدين وان كان مامورا بترجيح الراجح كان مامورا
بايقاع الواجب وكل ذلك تكليف ما لا يطاق وثالثها القدرة اذا حصلت في العبد
فاما ان يامر بايقاع الفعل في ذلك الزمان او في الزمان الثاني والاول محال لانه اذا وجد
المقدور في ذلك الزمان فلو امر الله العبد بايقاعه في ذلك الزمان لكان هذا امرا بايجاد
الموجود وانه محال والثاني ايضا محال لانه في الزمان الاول لما لم يكن متمكنا من الفعل البتة
كان امره بالفعل امرا لمن لا يقدر فان قيل انه ما امر في الحال بايقاع الفعل في الحال حتى يلزم
ما قلتم بل امر في الحال بان يوقعه في الزمان الثاني والثالث قلت فهل لقولكم بان يوقعه
مفهوم زائد على الفعل ام لا فان لم يكن له مفهوم زائد لم يكن لقولكم انه امر في الحال بايقاع
الفعل في الزمان الثاني الا انه اعلم في الحال بانه لا بد وان يكون في الزمان الثاني بحيث يصدر عنه
الفعل ففي هذا الزمان لم يحصل الا الاعلام فاما الالزام فلا يحصل الا في الزمان الثاني فيعود
الامر الى انه امر بايقاع الفعل حال وقوعه وان كان لقولكم بان يوقعه مفهوم زائد على مفهوم

الفعل فذاك الزائد هل حصل في الزمان الاول او ما حصل فان حصل في الزمان الاول وقد امر
في الزمان الاول به فحينئذ يلزم كونه مامورا بالشيء حال حصوله وان لم يحصل في الزمان
الاول بل في الزمان الثاني عاد ما ذكرنا من ان الحاصل في الزمان الاول لا يقتضي الالزام والالزام
لا يحصل الا في الزمان الثاني فيعود ما ذكرنا انه امر بايقاع الفعل حال وقوعه **وثالثها**
ان الله تعالى قال ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون
فاولئك الذين اخبر الله عنهم بهذا الخبر كانوا مامورين بالايمان ومن الايمان تصديق الله تعالى
في كل ما اخبر عنه فاذن كانوا مامورين بان يصدقوا الله تعالى في اخباره عنه انهم
لا يصدقون البتة وذلك تكليف ما لا يطاق **وخامسها** ما بينا ان فعل العبد لا يحصل
الا اذا خلق الله تعالى فيه داعية ملجاة الى الفعل الجازم وتارة فاذا كان كذلك فان ... الملجئة
الى فعل الكفر فاذا كلفه بالايمان كان ذلك تكليفا بما لا يطاق **وسادسها** ان الله تعالى
امر بمعرفته وذلك تكليف ما لا يطاق لان الامر اما ان يتوجه على العبد حال كونه
عارفا بالله تعالى او لا في هذه الحالة فان كان الاول كان العارف مامورا بتحصيل المعرفة
فيكون ذلك امرا بتحصيل الحاصل وهو محال وان كان الثاني فحال كونه غير عارف بالله تعالى
استحال ان يكون عارفا بامر الله تعالى لكونه بحيث يستحيل ان يعرف امر الله تعالى
فما توجه عليه الامر كان ذلك تكليفا بما لا يطاق **وسابعها** انا امرنا بالترك والامر
بالترك امر بما لا قدرة للفاعل عليه لانا اذا تركنا الفعل فلا معنى لهذا الترك الا انه بقي معدوما
كما كان والعدم المستمر لا قدرة للفاعل عليه وبيانه من وجهين **احدهما** ان العدم نفي محض
والقدرة مؤثرة فالجمع بينهما متناقض **وثانيهما** ان العدم لما كان مستمرا لا يمكن التاثير فيه
لان الباقي الباقي محال **فان قيل** الترك عبارة عن امر وجودي وهو فعل الضد **قلنا** الالزام
هنا اظهر لان الواحد منا قد يؤمر بترك الشيء الذي لا يعرف له ضدا فلو امرنا في ذلك
الوقت بفعل ضده لكنا قد امرنا بفعل شيء لا نعرف ماهيته فيكون ذلك ايضا فوق ما لا
تكليف ما لا يطاق فثبت بهذه الوجوه السبعة وقوع تكليف ما لا يطاق ولا شك
في ان هذا قدح في تعليل افعال الله تعالى واحكامه بمصالح العباد **الدليل الرابع**
ان تخصيص خلق العالم بالحين الذي خلق فيه دون ما قبله وما بعده يستحيل ان يكون معللا
بغرض لان قبل حدوث العالم لا وقت ولا زمان بل ليس الا العدم الصرف ويستحيل ان يحصل
في العدم الصرف وقت يكون منشأ المصالح ووقت آخر يكون منشأ المفاسد

الدليل الخامس ان مقادير السموات والكواكب المعينة ومقادير البحار والارضين
بمقاديرها المعينة لا يجوز ان يكون رعاية لغرض الخلق فانا نعلم انه لو زاد في خلق الفلك
الاعظم مقدار جزء لا يتجزى فانه لا يتغير البتة بسبب ذلك شيء من مصالح المكلفين
ولا من مفاسدهم **الدليل السادس** انه تعالى خلق الكافر الفقير بحيث يكون في الدنيا
من اول عمره الى آخر عمره في المحنة وفي الآخرة يكون في اشد العذاب ابد الآبدين ودهر

الداهرين فانه تعالى كان عالما من الازل الى الابد بانه اذا خلقه وكلفه بالايمان فانه لا يستفيد
من الخلق والتكليف الا زيادة المحنة والبلاء فكيف يقال انه تعالى لا يفعل الا ما يكون مصلحة
للمكلفين **الدليل السابع** ان الله تعالى خلق الخلق وركب فيهم الشهوة والغضب حتى
ان بعضهم يقتل بعضا وبعضهم يجرح بعضا ولقد كان الله تعالى قادرا على ان يخلقهم في الجنة
ابتداء ويغنيهم بالمشتهيات الحسنة عن القبيحة **فان قيل** انه تعالى انما فعل ذلك ليعطيه
العوض في الآخرة وليكون لطفا لمكلف آخر **قلنا** اما العوض فلو اعطاه ابتداء لكان اولى
واما اللطف فاي عاقل يرضى ان يقال انما حسن ايلام هذا الحيوان ليكون لطفا لذاك
الدليل الثامن الوجوه المذكورة في اول هذا القسم على انه يستحيل ان يكون شيء من افعاله
واحكامه معللا بالمصالح فظهر بهذه الوجوه انه ليس الغالب في افعال الله تعالى رعاية مصالح
الخلق واذا كان كذلك لم يغلب على الظن ان احكامه معللة بمصالح الخلق فاما اذا رأينا
شخصا يكون اغلب افعاله رعاية المصلحة ثم رأيناه حكم بحكم غلب على ظننا اشتمال ذلك الحكم
على مصلحة اما اذا رأينا شخصا يكون غالب افعاله عدم الالتفات ثم رأيناه حكم بحكم لا يغلب
على ظننا استناد ذلك الحكم على المصلحة البتة **هذا** في حق الانسان الذي يكون محتاجا الى
رعاية المصلحة اما الاله سبحانه وتعالى لما كان منزها عن المصالح والمفاسد بالكلية
ورأينا ان الغالب في افعاله ما لا يكون مصلحة للخلق كيف يغلب على الظن كون احكامه
معللة بالمصالح سلمنا ان احكامه تعالى معللة بالمصالح وان هذا الفعل مصلحة من هذا الوجه
فلم قلتم ان هذا القدر يقتضي ظن ان ذلك الحكم معلل بهذه المصلحة **اما الوجه الاول**
فالاعتماد فيه على ان الاستصحاب يفيد الظن **واما الوجه الثاني** فالاعتماد فيه على ان
الدوران يفيد الظن والكلام في هذين الموضعين سيأتي ان شاء الله تعالى ثم نقول على الوجه
الثاني خاصة لم قلت لما حصل الظن في المثال المذكور وجب حصوله في حق الله تعالى **قوله**
الدوران يفيد الظن **قلنا** لكن بشرط ان لا يظهر وصف آخر في الاصل وها هنا قد وجد
وبيانه من وجهين **الاول** وهو انا انا علمنا ذلك في حق المكلف لعلمنا بان طبعه يميل
الى جلب المصالح ودفع المفاسد وذلك في حق الله تعالى مفقود **الثاني** ان المعتبر ليس دفع
عموم الحاجة بل دفع الحاجة المخصوصة بحسب عادة الملك وانه يراعي هذا النوع او ذاك
لا جرم لحصول ظن ان غرض الملك من هذا الفعل هذا المعنى وذلك انما عادات الله تعالى في
رعاية اجناس المصالح وانواعها المختلفة ولذلك قد يكون الشيء صحيحا عقوليا وان كان
حسنا عند الله تعالى وقد يكون بالعكس ولهذا المعنى نقطع بقبح جميع الشرائع الواردة
في زمان موسى وعيسى عليهما السلام ونحن نسبر بعثنا وان كان العادات فيه غير معلوم لنا
الآن واذا كان كذلك ظهر الفرق بين الصورتين سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على قولكم ولكنه
معارض بامور **احدها** ان افعال الله تعالى واحكامه لو كانت لدفع حاجة العبد لكانت
الحاجات باسرها مدفوعة واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الحاجات

الجملة مشتركة في اصل كونها حاجة ومتباينة بخصوصياتها وما به الاشتراك غير
ما به الامتياز فما به يمتاز كل نوع من انواع الحاجة عن النوع الاخر منها لا يكون حاجة
واذا كان كذلك كان التعليل بكونه حاجة يوجب سقوط تلك الزوايد عن العلية واز
تباط الحكم بمسمى الحاجة الذي هو القدر المشترك بين كل انواعه فاذا كان ذلك المسمى
علة لشرع ما يصلح ان يكون دافعا له لزم من هذا كون جميع الحاجات مدفوعة
ولما لم يكن كذلك علمنا ان التعليل بالحاجة غير جائز وثانيها ان تعليل احكام الله
بالمصالح يقتضي المخالفة للاصل وذلك لان العبادات التي كانت مشروعة في زمان
موسى وعيسى عليهما السلام كانت واجبة وحسنة في تلك الازمنة وصارت قبيحة
في هذا الزمان فلا بد وان يكون ذلك لانه حصل شرط في ذلك الزمان لم يحصل الان او وجد
الان مانع ما كان موجودا في ذلك الزمان لكن توقف المقتضي على وجود الشرط
او تخلف حكمه لاجل المانع خلاف الاصل وثالثها ان الحكم اما ان يكون معللا بنفس
الحكمة او بالوصف المشتمل عليها والاول باطل لان الحكمة غير مضبوطة فلا يجوز
ربط الاحكام بها والثاني باطل لان الوصف انما يكون علة للحكم لاشتماله على تلك الحكمة
فيعود الامر الى كون الحكمة علة لعلية الوصف فيعود المحذور المذكور والجواب
ثبت هنا ان احكام الله تعالى مشروعة لاجل المصالح فاما الوجوه العقلية التي ذكروها
فهي بحث توضحت في الكلام والكلام في القياس تفريع على القول
بالتكليف فكانت تلك الوجوه غير مسموعة في هذا المقام هذا هو الجواب المعتمد
الكافي في هذا المقام عن كل ما ذكروه واما الفرقان اللذان ذكروهما بين الشاهد
والغايب فذاك لا يقدح في قول من يقول يجب عقلا تعليل احكام الله تعالى بالمصالح
اما من يقول ان ذلك غير واجب ولكنه تعالى يفعله على هذا الوجه تفضلا واحسانا
فذاك الفرق لا يقدح في قوله واما المعارضات العقلية فلا جرم فهي منقوضة
بكون افعالنا معللة بالدواعي والاغراض فان جميع ما ذكروه قايم فيها والله اعلم

الفصل الرابع في التاثير وهو ان يكون الوصف مؤثرا في جنس الحكم في الاصول
دون وصف اخر فيكون اولى بان يكون علة من الوصف الذي لا يؤثر في جنس ذلك الحكم في
عينه وذلك كالبلوغ الذي يؤثر في رفع الحجر عن المال فيؤثر في رفع الحجر عن النكاح
دون الثيوبة لانه لا تاثير لها في جنس هذا الحكم وهو رفع الحجر وكقولهم ان الاخ
من الاب والام على الاخ من الاب في الميراث فيستحق ان يقدم في ولاية النكاح فان قلت
لم قلتم لما قدم الاخ من الاب والام في التعصيب في الارث انه يقدم في النكاح
قلت ذكروا انه يعرف ذلك بالمناسبة او بان يقال الاعتبار بين الاصل والفرع لا كذا
فهو ملغى وعند هذا يظهر ان هذه الطريقة لا تتمشى الا بعد الرجوع الى طريقة المناسبة
وطريق السبر الفصل الخامس في الشبه والنظر في ماهيته

وفي اساسه اما الماهية فذكروا في تعريفها وجهين الاول ما قاله القاضي ابو بكر
وهو ان الوصف اما ان يكون مناسبا للحكم بذاته واما ان لا يناسبه بذاته لكنه يكون
مستلزما لما يناسبه بذاته واما ان لا يناسبه بذاته ولا يستلزم ما يناسبه فالاول هو
الوصف المناسب والثاني الشبه والثالث الطرد الثاني الوصف الذي لا يناسب
الحكم اما ان يكون قد عرف بالنص تاثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم
واما ان لا يكون كذلك والاول هو الشبه لانه من حيث انه غير مناسب يظن انه غير
معتبر في حق ذلك الحكم ومن حيث علم تاثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم
مع ان ساير الاوصاف ليس كذلك يكون ظن استناد الحكم اليه اقوى من ظن استناده
الى غيره واعلم ان الشافعي رضي الله عنه يسمي هذا القياس قياس غلبة الاشباه
وهو ان يكون الفرع واقعا بين اصلين فاذا كانت مشابهته لاحدهما في الصور من
اقوى من مشابهته للاخر الحق بالاقوى واما الذي يقع به الاشتباه فالمحكي
عن الشافعي رضي الله عنه انه كان يعتبر الشبه في الحكم كمشابهة العبد المقتول
للحر ولساير المملوكات وعن ابن علية انه كان يعتبر الشبه في الصورة كرد الجلسة
الثانية في الصلاة الى الجلسة الاولى في عدم الوجوب والحق انه متى حصلت المشابهة
فيما يظن كونه علة للحكم او مستلزما لما هو علة له صح القياس سواء كان ذلك في الصورة
او في الاحكام النظر الثاني في انه حجة وقال القاضي ابو بكر ليس بحجة لنا انه يفيد
ظن العلية فيجب العمل به بيان الاول انه لما ظن كونه مستلزما للعلة كان الاشتراك
فيه يفيد ظن الاشتراك في العلة وعلى التفسير الثاني انه لما ثبت ان الحكم لا بد له
من علة وان العلة اما هذا الوصف او غيره ثم رأينا ان جنس هذا الوصف اثر في
جنس ذلك الحكم ولم يوجد هذا المعنى في ساير الاوصاف فلا شك ان ميل القلب الى
اسناد الحكم الى ذلك الوصف اقوى من ميله الى اسناده الى غير ذلك الوصف واذا ثبت
انه يفيد الظن وجب ان يكون حجة لما بينا ان العمل بالظن واجب واحتج القاضي
بوجهين الاول ان الوصف الذي سميتموه شبها ان كان مناسبا فهو المعتبر بالاتفاق
وان كان غير مناسب فهو الطرد المردود بالاتفاق الثاني ان المعتمد في اثبات
القياس على عمل الصحابة رضي الله عنهم ولم يثبت عنهم انهم تمسكوا بالشبه والجواب
عن الاول لا نسلم ان الوصف اذا لم يكن مناسبا كان مردودا بالاتفاق بل انما لا يكون معتبرا
اذا كان مستلزما للمناسب او عرف بالنص تاثير جنسه القريب في جنسه القريب
لذلك الحكم فهو عندنا غير مردود وهذا اول المسالة وعن الثاني انا نعول في اثبات
هذا النوع من القياس على عموم قوله تعالى فاعتبروا او على ما ذكرنا من انه يجب العمل
بالظن الفصل السادس في الدوران ومعناه ان يحدث الحكم عند
حدوث وصف وينعدم عند انعدامه وذلك يقع على وجهين احدهما ان يقع ذلك في صورة

واحد فان العصير لما لم يكن مسكرا لم يكن حراما فلما حدث وصف الاسكار فيه حدثت
الحرمة فلما صار خلا وزالت المسكرية زالت الحرمة ايضا والثاني ان يوجد ذلك في
الصورتين وعندنا انه يفيد ظن العلية وقال قوم من المعتزلة انه يفيد يقين العلية وقال اخرون
انه لا يفيد يقين العلية ولا ظنها لنا وجهان الاول ان هذا الحكم لا بد له من علة وعلته اما
هذا الوصف الذي حدث معه او غيره والاول هو المطلوب والثاني لا يخلو اما ان يكون ذلك
الغير كان موجودا قبل حدوث هذا الحكم او ما كان موجودا قبله فان كان موجودا قبله
وما كان هذا الحكم موجودا لزم تخلف الحكم عن العلة وهو خلاف الاصل وان علمنا انه ما كان
موجودا فالاصل في الشيء بقاؤه على ما كان فيحصل ظن انه بقي كما كان غير علة واذا حصل
ظن ان غيره ليس بعلة حصل ظن كون هذا الوصف علة لا محالة فان قلت ذلك الحكم كما دار
مع حدوث ذلك الوصف وجودا وعدما فكذلك دار مع حدوث تعين ذلك الوصف ومع
حدوث ذلك الوصف في ذلك المحل فيجب ان يكون تعينه وحدوثه في ذلك المحل معتبرا
في العلية وذلك يمنع من التعدية قلت تعين الشيء معناه انه ليس غيره وهذا امر عدمي
اذ لو كان وجوديا لكان ذلك الوجود مساويا لسائر التعينات القائمة بسائر الذوات
في كونه تعينا وممتازا عنها بخصوصيته فيلزم ان يكون للتعين تعين اخر الى غير النهاية
وهو محال واما حصول الوصف في ذلك المحل فيستحيل ان يكون امرا وجوديا والا لكان
ذلك وصفا لذلك الوصف فيكون وصفا للوصف زائدا عليه ولزم التسلسل واذا ثبت ان
التعين امر عدمي والحصول في المحل امر عدمي استحال كونه علة ولا جزء العلة اما انه
لا يكون علة فلان قولنا في الشيء انه علة نقيض لقولنا انه ليس بعلة وقولنا ليس بعلة يصح
وصف المعدوم به في الجملة ووصف المعدوم لا يكون موجودا فقولنا ليس بعلة امر عدمي
وقولنا علة مناقض له ومناقض العدم ثبوت فمفهوم قولنا علة امر ثبوتي فلو وصفنا
العدم به لزم قيام الصفة الموجودة بالموصوف الذي هو نفي محض وهو محال واما انه
لا يجوز ان يكون جزء علة فلانا لو فرضنا حصول سائر الاجزاء بدون هذا الجزء الواحد
فاما ان تحصل العلية او لا تحصل فان حصلت العلية كان سائر الاجزاء بدون هذا الجزء تمام
العلة فلا يكون هذا الجزء جزء العلة وان لم تحصل العلية عند عدم هذا الجزء وحصلت
عند حصوله كانت العلية انما حدثت لاجل هذا الجزء فجزء العلة علة تامة لعلية العلة
وقد عرفت ان العدم لا يكون علة فوجب ان لا يكون العدم جزءا من العلة وهو المطلوب
الوجه الثاني في ان الدوران يفيد ظن العلية هو ان بعض الدورانات يفيد ظن العلية
فوجب ان يكون كل دوران مفيدا لهذا الظن بيان الاول ان من دعي باسم يغضب
ثم تكرر الغضب مع الدعاء بذلك الاسم حصل هناك ظن انه انما غضب لانه دعي
بذلك الاسم وذلك الظن انما حصل من ذلك الدوران لان الناس اذا قيل لهم اعتقدتم
ذلك قالوا لانا راينا الغضب مع الدعاء بذلك الاسم مرة بعد اخرى فيعللون الظن

بالدوران بيان الثاني هو قوله تعالى ان الله يامر بالعدل والعدل هو التسوية ولن تحصل
التسوية بين الدورانات الا اذا اشتركا في افادة الظن واحتج المنكرون بامرين
الاول ان بعض الدورانات لا يفيد ظن العلية فوجب ان لا يفيد شيء منها ظن العلية
بيان الاول من وجوه احدها ان العلة والمعلول قد يكونان متلازمين نفيا واثباتا
فالدوران مشترك من الجانبين والعلية غير مشتركة من الجانبين لان المعلول لا يكون
علة لعلته وثانيها ان الفصل لا بد ان يكون مساويا للنوع فالنوع اذا اوجب حكما
فالدوران كما حصل مع العلة التي هي النوع حصل مع الفصل الذي هو جزء العلة
مع ان جزء العلة ليس بعلة وثالثها ان العلة قد يكون اقتضاؤها للمعلول موقوفا
على شرط فالدوران حاصل مع شرط العلة مع انه ليس بعلة ورابعها ان العلة قد تكون
لها معلولان اما معا عند من يجوز ذلك او على الترتيب فالدوران حاصل مع علة العلة
ومعلول العلة مع انه لا علية هناك البتة وخامسها ان الجوهر والعرض متلازمان
نفيا واثباتا وذات الله تعالى وصفاته كذلك وكل واحد من صفاته مع سائر الصفات
كذلك ولا علية هناك وسادسها ان المضافين متلازمان نفيا واثباتا كالابوة
والبنوة والمولوية والعبدية فيمتنع كون احدهما علة للاخر لان العلة متقدمة على المعلول
والمضافان معا ولا شيء من المع بمتقدم وسابعها ان المكان والمتمكن والحركة والزمان
لا ينفك واحد منها عن الاخر مع عدم العلية وثامنها ان الجهات الست لا ينفك بعضها
عن البعض مع عدم العلية وتاسعها ان علم الله تعالى دائر مع كل معلوم وجودا وعدما
فانه لو كان المعلوم جوهرا لعلمه جوهرا ولو لم يكن المعلوم جوهرا لما علمه تعالى جوهرا
فالعلم دائر مع المعلوم وجودا وعدما مع انه يستحيل ان يكون احدهما علة للاخر اما انه لا يكون
العلم علة للمعلوم فلان شرط كونه علما ان يتعلق بالشيء على ما هو به فما لم يكن المعلوم في نفسه
واقعا على ذلك الوجه استحال تعلق العلم به على ذلك الوجه فاذن تعلق العلم به على
ذلك الوجه مشروط بوقوعه على ذلك الوجه فلو كان وقوعه على ذلك الوجه متوقفا
على تعلق العلم به لزم الدور واما انه يستحيل ان يكون المعلوم علة للعلم فلان علم الله تعالى
صفة ازلية واجبة الوجود وما كان كذلك يستحيل ان يكون معلول علة فثبت انه وجد
الدوران هاهنا بدون العلية ثم ان علم الله تعالى متعلق بما لا نهاية له من المعلومات
فهاهنا دورانات لا نهاية لها بدون العلية وعاشرها ان الاعراض عند اهل
السنة لا تبقى فهذه الالوان والاشكال تحدث حالا بعد حال بحيث يتحد ذلك اللون
وذلك الشكل عن ذلك الجسم فيمتنع الالوان والاشكال وسائر الاعراض عن جميع
الاجسام وكل جزء حدث فيه لون وشكل حدثت سائر الاعراض في جميع اجسام العالم
فقد حصلت هذه الدورانات الكثيرة بدون العلية وحادي عشرها ان الفلك
اذا تحرك تحرك جميع اجزائه بحركة فكل واحد من اجزائه انما حدثت عند حدوث حركة

جميع اجزائه وحين كانت تلك الحركة معدومة عدمت تلك الحركة وكانت حركات سائر الاجزاء معدومة
فقد حصلت هذه الدورانات الكثيرة بدون العلية **وثاني عشرها** ان جميع الحيوانات
تتنفس ولا شك ان كل واحد منها اما ان يتنفس مع كون الاخر متنفسا او عقيبه بلحظة
لطيفة قليلة وقد وجد فيه هذه الدورانات بدون العلية **وثالث عشرها** ان الحكم كما دار
مع الوصف وجودا وعدما فقد دار ايضا مع تعين الوصف وحصول المحل وخصوص وقوعه
في الزمان المعين والمكان المعين والشرط ثم لا يصلح للعلية لما ذكرنا انها امور عدمية والعدم
غير صالح للعلية **ورابع عشرها** ان الحد دائر مع المحدود وجودا وعدما والرائحة
الفائحة في الخمر دائرة مع الحرمة وجودا وعدما مع انه لا علية هنا كما يعلم ان الوارد هنا
استقصاء القول في الدورانات المنفكة عن العلية لطال الكلام ولكن فيما ذكرناه كفاية ولئن
قلنا ان بعض الدورانات لما انفك عن العلية وجب ان لا يحصل ظن العلية في شيء منها لانه اذا
حصل دوران منها منفكا عن العلية فلو قدرنا ان دورانا آخر يستلزم العلية لكان كونه مستلزما
للعلية اما ان يتوقف على انضمام قيد آخر اليه او لا يتوقف فان توقف كان المستلزم للعلية هو
المجموع الحاصل من الدوران ومن ذلك القيد لا الدوران وحده وكلامنا الا في الدوران وحده
وان لم يتوقف مع ان قسمي الدوران حاصل في الصيغتين جميعا لزم ترجيح احد طرفي الجائز على الآخر
لا لمرجح وهو محال هذا تمام تقرير هذا السؤال **والوجه الثاني** وهو الذي عول عليه المعتمدون
في القدح ان الاطراد وحده ليس طريقا الى علية الوصف بالاتفاق واما الانعكاس فانه غير معتبر
في العلل الشرعية واذا كان كل واحد منهما لا يدل على العلية كان مجموعهما ايضا كذلك **والجواب**
عن الاول ان ذلك انما يقدح في قول من يقول الدوران وحده يوجب ظن العلية ونحن لا نقول به بل ندعي
ان الدوران يفيد ظن العلية بشرط ان لا يقوم عليه دليل يقدح في كونه علة واذا لخصنا الدعوى
على هذا الوجه سقط ما ذكره من الاستدلال **وعن الثاني** انا بينا انه لا يلزم من ان كل واحد منهما لم يفد ظن
العلية وجب في المجموع ان يكون كذلك فانا نعلم ان حال المجموع قد يكون مخالفا لحال كل واحد من اجزائه

الفصل السابع في السبر والتقسيم

التقسيم اما ان يكون منحصرا في النفي والاثبات
او لا يكون فالاول هو ان يقال الحكم اما ان يكون معللا او لا يكون فان كان معللا فاما ان يكون معللا بالوصف
الفلاني او بغيره وبطل ان لا يكون معللا او يكون معللا بغير ذلك الوصف فتعين ان يكون معللا بذلك الوصف
وهذا الطريق عليه التعويل في معرفة العلل العقلية وقد يوجد ايضا ذلك في الشرعيات
كما يقال اجمعت الامة على ان حرمة الربوا في البر معللة واجمعوا على ان العلة اما المال او القوت
او الكيل او الطعم وبطل التعليل بالثلثة الاول فتعين الرابع وكما يقال اجمعت الامة على ان
ولاية الاجبار معللة اما بالصغر او البكارة والاول باطل لانه لا تثبت الولاية في الثيب الصغيرة
لكنها لا تثبت لقوله عليه السلام الثيب احق بنفسها من وليها فتعين التعليل بالبكارة واما
التعليل المنتشر فكما اذا لم يدع الاجماع بل يقتصر على ان يقول حرمة الربوا في البر اما ان تكون
معللة بالطعم او الكيل او القوت او المال والثلاثة باطلة الا الطعم فتعين التعليل به **فان قيل**

لا نسلم ان حرمة الربوا معللة فان الاحكام منها ما لا يعلل لانا لو قلنا ان علية العلة غير معللة والا لزم
التسلسل واذا ثبت هذا فلم لا يجوز ان يقال هذا الحكم مما لا يعلل سلمنا كونه معللا فما الدليل
على الحصر فان قلت لو وجد وصف آخر لعرفته بالفحص والبحث **قلت** لعله عرفه لكنه ستره
وايضا فعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود سلمنا الحصر لكن لا نسلم فساد القسمين سلمنا فساد
المفردات لكن لم لا يجوز ان يقال المجموع وصفين او ثلاثة منها علة واحدة سلمنا فساد سائر
الاقسام مفردة او مركبة لكن لم لا يجوز ان ينقسم هذا القسم الباقي الى قسمين ويكون العلة احد
قسميه فقط **والجواب** لا نزاع في ان التقسيم المنتشر لا يفيد اليقين لكنا ندعي انه يفيد الظن
اما **قوله** لم لا يجوز ان يكون هذا الحكم غير معلل **قلنا** لما سبق في باب المناسبة ان الدلائل العقلية
والسمعية دلت على تعليل احكام الله تعالى بالحكم والمصالح فكان هذا الاحتمال مرجوحا
قوله ما الدليل على الحصر قلنا الجواب عنه من وجهين **الاول** ان المناظر تلو الناظر ولو اجتهد
الناظر وبحث عن الاوصاف ولم يطلع الا على القدر المذكور ووقف على فساد كلها الا على الوصف
الواحد فلا شك ان حكم قلبه بربط ذلك الحكم بذلك الوصف اقوى من ربطه بغير ذلك الوصف
واذا حصل الظن وجب العمل به واذا ثبت ذلك في حق المجتهد وجب ان يكون الامر كذلك
في حق المناظر لانه لا معنى للمناظرة الا اظهار ماخذ الحكم **الثاني** لو سلمنا انه لا يدل الدليل
على الحصر فنقول لا شك ان جميع الاوصاف كانت معدومة وكان يصدق عليها انها
لا توجب هذا الحكم والاصل في كل امر بقاؤه على ما كان فهذا القدر يفيد ظن عدم سائر الاوصاف
فيحصل ظن الحصر ومطلوبنا ها هنا هذا القدر **قوله** لا نسلم فساد سائر الاقسام **قلنا**
يمكن افسادها بجميع المفسدات من النقض وعدم التأثير وانواع المعارضات بل لا يمكن
افسادها ها هنا بعدم المناسبة لانه حينئذ يحتاج الى بيان مناسبة ما يدعيه علة عن
هذا المفسد وذلك لانه لا شك ان الاعيان هنا مستثنية الوصف ذلك لا يستغنى عن طريقة السبر **قوله**
لم لا يجوز ان يكون المجموع هو العلة **قلنا** لانعقاد الاجماع على نفي الحكم حيث لم يوجد المجموع
قوله لم لا يجوز ان يكون العلة طعما مخصوصا **قلنا** لان كل من اعتبر الطعم لم يشترط خصوصها
فكان القول به خرقا للاجماع

الفصل الثامن في الطرد

والمراد منه الوصف
الذي لم يعلم كونه مناسبا ولا مستلزما للمناسب اذا كان الحكم حاصلا مع الوصف في جميع
الصور المغايرة لمحل النزاع وهذا هو المراد من الاطراد والجريان وهو قول كثير من فقهائنا
ومنهم من بالغ فقال مهما رأينا الحكم حاصلا مع الوصف في صورة واحدة حصل ظن العلية **واحتجوا**
على التعميم للاول بوجهين **احدها** ان استقراء الشرع يدل على ان النادر في كل باب ملحق
بالغالب فاذا رأينا الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع مقارنا للحكم ثم رأينا الوصف
حاصلا في الفرع وجب ان يستدل به على ثبوت الحكم الحاقا لتلك الصورة الواحدة بسائر
الصور **وثانيها** اما اذا رأينا فرس القاضي واقفا على باب الامير غلب على ظننا كون القاضي
في دار الامير وما ذاك الا لان مقارنتهما في سائر الصور افاد ظن مقارنتهما في هذه الصورة المعينة

اصح الى القيامة وثانيها ان الاطراد عبارة عن كون الوصف بحيث لا يوجد الا ويوجد
معه الحكم وهذا لا يثبت الا اذا ثبت ان الحكم حاصل معه في الفرع فاذا بينتم ثبوت الحكم
في الفرع بكون ذلك الوصف علة وبينتم عليته بكونه مطردا لزم الدور وهو محال وثالثها
ان الحد مع المحدود والجوهر مع العرض وذات الله تعالى مع صفاته حصلت المقارنة فيها
مع عدم العلية والجواب عن الاول انا نستدل بالمصاحبة في كل الصور على العلية حتى
يلزم الدور بل نستدل بالمصاحبة في كل صورة غير الفرع على العلية وحينئذ لا يلزم الدور
وعن الثاني ان غاية كلامهم حصول الطرد في بعض الصور منفكا عن العلية وهذا لا يقدح
في دلالته على العلية ظاهرا كما ان الغيم الرطب دليل المطر وعدم نزول المطر في بعض
الصور لا يقدح في كونه دليلا وايضا المناسبة والدوران والتأثير والايماء قد ينفك
كل واحد منها عن العلية ولم يلزم ذلك قدحا في كونها دليلا على العلية ظاهرا فكذا هاهنا
اما التفسير الثاني وهو اضعف التفسيرين فقد احتجوا عليه بانا اذا علمنا ان الحكم
لا بد له من علة وعلمنا حصول هذا الوصف وقدرنا خلو ذهننا عن سائر الاوصاف فان
علمنا بانه لا بد للحكم من علة مع علمنا بوجود هذا الوصف يقتضيان اعتقاد كون هذا
الحكم معللا بذلك الوصف اذ لو لم يقتض ذلك لكان ذلك اما لاجل انه لا يسند ذلك الحكم الى شيء
او لاجل انه اسند الى شيء اخر والاول محال لان اعتقاده انه لا بد من علة مناقض لعدم اعتقاد
الاسناد والثاني محال لان اسناد الذهن ذلك الحكم الى غير ذلك الوصف مشروط بشعور
الذهن بغير ذلك الوصف ولما فرضنا خلو الذهن عن الشعور بغير ذلك الوصف
محال ثبت بهذا ان مجرد ذينك العلمين يقتضيان ظن العلية بل عند الشعور بوصف
اخر يزول ذلك الظن لكن الشعور بالغير كالمعارض لما يقتضي ذلك الظن وبقاء المعارض ليس
على المستدل حجة المنكرين من وجهين الاول انكم رويتم ان النبي صلى الله عليه وسلم زاد اله
النجاسة ما بال الا بين القنطرة على جنبيه فلا يجوز ازالة النجاسة به كالمرق وقال بعضهم
في مسألة المس طويل مشقوق فلا ينقض الوضوء بمسه كالبوق الثاني ان تعين الوصف
المعين للعلية مع كونه مساويا لسائر الصفات قول في الدين بمجرد التشهي فيكون باطلا
لقوله تعالى فخلف من بعدهم خلف اضاعوا الصلوة واتبعوا الشهوات والجواب عن الاول
ان ذلك الكلام يدل على جهل قائله بصورة المسألة لانا نقول مجرد المقارنة يفيد ظن العلية
لكن بشرط ان لا يخطر بالبال وصف اخر هو اولى بالرعاية ولكن هذا الشرط ساقط عن المعلل
لان نفي المعارض ليس من وظيفته ومن هذين المثالين انما بطل ذلك لان العلم الضروري حاصل
بوجود وصف اخر هو اولى بالاعتبار من الوصف المذكور فانا متى علمنا كون الدهن لزجا
غير مزيل للنجاسة علمنا ان هذا الوصف اولى بالاعتبار من كونه بحيث لا يبنى القنطرة على
جنسه فان قلت فهل يكفي في القدح في مثل هذا التعليل حصول وصف اخر بالبال وان
لا ان ذلك الوصف الاخر اما ان يكون متعديا الى الفرع او لا يكون فان كان متعديا الى الفرع

لم يضرنا لا ان عرضنا ها هنا من العلة المعرف وحصل المعرف للاخر لهذا الحكم لا يمنع من كون ما ذكرناه
معرفا له فان لم يكن متعديا الى الفرع كان التعليل بالوصف الذي ذكرناه اولى لانا امرنا بالقياس
في قوله تعالى فاعتبروا او الامر بالقياس امر بما هو من ضروراته ومن ضرورات القياس تعليل حكم
الاصل بعلة متعدية فكان التعليل بما ذكرناه اولى من التعليل بما ذكره الخصم اللهم الا ان يذكر
الخصم وصفا اخر ويعديه الى فرع اخر غير الفرع الذي وقع الخلاف فيه فههنا يحتاج المعلل
الى الاشتغال بالترجيح والجواب عن الثاني انا بينا ان مجرد المقارنة دليل العلية ظاهرا
فلم يكن القول به مجرد التشهي الفصل التاسع في تنقيح المناط قال الغزالي
رحمه الله الحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه قد يكون باستخراج الجامع وقد يكون
بالغاء الفارق وهو ان يقال لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا وكذا وذلك لا مدخل له في الحكم
البتة فيلزم اشتراك الفرع والاصل في ذلك الحكم وهذا هو الذي تسميه اصحاب ابي حنيفة
بالاستدلال ويفرقون بينه وبين القياس واعلم ان هذا يمكن ايراده على وجهين احدها
ان يقال هذا الحكم لا بد له من علة ومؤثر وذلك المؤثر اما القدر الذي اشترك فيه الاصل والفرع معه
او القدر الذي به امتاز الاصل عن الفرع والثاني باطل لان الفارق ملغى فثبت ان المشترك
هو العلة فيلزم من حصوله في الفرع ثبوت الحكم فيه فهذا طريق جيد الا انه استخراج
العلة بطريق السبر لانا نعلم ان حكم الاصل لا بد له من علة وهي اما جهة الاشتراك او جهة
الامتياز والثاني باطل فتعين الاول فوجب جهة الاشتراك الحاصلة في الفرع بعلة الحكم حاصلة
في الفرع فيلزم تحقق الحكم في الفرع فهذا هو طريقة السبر والتقسيم من غير تفاوت اصلا
وثانيها ان يقال هذا الحكم لا بد له من محل ولا يمكن ان يكون ما به الامتياز جزءا من محل
هذا الحكم فالمحل هو القدر المشترك فاذا كان ذلك المحل حاصلا في الفرع وجب ثبوت الحكم
فيه مثلا يقال ما به امتاز الافطار بالاكل عن الافطار بالوقاع ملغى فمحل الحكم هو
المفطر فاينما حصل مسمى المفطر وجب حصول الحكم وهذا الوجه ضعيف لانه لا يلزم من
ثبوت الحكم في المفطر ثبوته في كل مفطر فانه اذا صدق ان هذا الرجل طويل يصدق ان
الرجل طويل لان الرجل جزء من هذا الرجل ومتى حصل المركب حصل المفرد ثم لا يلزم من
صدق قولنا الرجل طويل صدق قولنا كل رجل طويل فكذا هاهنا الفصل العاشر
في الطرق الفاسدة وهو طريقان الاول الدليل على ان هذا الوصف علة عجز الخصم
عن افساده وهو ضعيف لانه ليس جعل العجز عن الافساد دليلا على الصحة اولى من جعل
العجز عن التصحيح دليلا على الفساد بل هذا اولى لانا لو سلكنا كل ما لا نعرف دليلا على
فساده لزمنا اثبات ما لا نهاية له وهو باطل اما انه لو اثبتنا كل ما لا نعرف دليلا على
صحته لزمنا ان لا نثبت ما لا نهاية له وهو الحق الثاني قال بعضهم هذا الذي ذكرته عبور
من حكم الاصل الى حكم الفرع فيجب دخوله تحت قوله تعالى فاعتبروا وربما قيل هذا التسوية
بين الاصل والفرع فيكون مأمورا به لقوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان وهذا ضعيف

لأن انتفاء في الباب عموم اللفظ بين الاثنين وتخصيص العموم بالإجماع جائز وأجمع
السلف على أنه لا يدخل إلا ما على حسب الوصف العلية وكلما العارف تذكر هذا الإجماع

الباب الخامس في الطرق الدالة على أن الوصف لا يجوز أن

يكون علة وهي خمسة النقض وعدم التأثير والقول بالموجب والقلب والفرق
الفصل الأول في النقض وفيه مسائل مسألة وجود الوصف مع عدم
الحكم يقدح في كونه علة له وزعم الأكثرون أن علية الوصف إذا ثبت بالنص لم يقدح
التخصيص في عليته وزعم الآخرون أن علية الوصف إذا ثبتت بالمناسبة والدوران
لكن إذا كان تخلف الحكم عنه لمانع لم يقدح في عليته أما إذا كان التخلف لا لمانع فالأكثرون
قالوا إنه يقدح في العلية ومنهم من قال لا يقدح لنا وجوه الأول أن اقتضاء العلة الحكم إما
أن يعتبر فيه انتفاء المعارض أو لا يعتبر فإن اعتبر لم يكن علة إلا عند انتفاء المعارض وهذا يقتضي
أن الحاصل قبل انتفاء المعارض ليس تمام العلة بل جزؤها وإن لم يعتبر فيه سوا حصل
المعارض أو لم يحصل كان الحكم حاصلا وذلك يقدح في كون المعارض معارضا فإن قيل
لم لا يجوز أن يتوقف الاقتضاء على انتفاء المعارض قوله هذا يدل على أن الحاصل قبل انتفاء
المعارض ما كان تمام العلة بل جزأها قلنا لا نسلم لم لا يجوز أن يكون هذا العدم شرطا لتأثير
العلة في الحكم نقرر أن العلة إما أن تفسر بالمؤثر أو الداعي أو المعرف أما المؤثر فإما أن
يكون قادرا أو موجبا أما القادر فمحوران يتوقف تأثيره على انتفاء المعارض لأمور
أحدها أن الفعل في الأزل محال لأن الفعل ماله أول والأزل ما لا أول له والجمع بينهما محال
فالقادر يتوقف تأثيره بأمر قدرة الله تعالى في الفعل على حصول الأزل والقيد العدمي لا يجوز أن يكون
جزءا من المؤثرات الحقيقية فهو إذن شرط تأثير القادر وثانيها أن استناد القادر الثقيل
المدفوع نحو الصعود الحقوق بشرط أن لا يجره قادر آخر إلى أسفل والقيد العدمي
لا يكون جزءا من المؤثر الحقيقي وثالثها القادر لا يتمنى منه خلق السواد في المحل إلا بشرط
عدم البياض عنه والعدم لا يكون جزءا أما الموجب فهو أن الثقل يوجب الهوي
بشرط عدم المانع وسلامة الحاسة يوجب الإدراك بشرط عدم الحجاب وأما الداعي
فمن أعطى إنسانا الفقير لحاجة فقيرا آخر فلا يعطيه لأنه يهودي وعدم كون الأول
يهوديا لم يكن جزءا من المقتضي إعطاء الأول لأنه حين أعطى الفقير الأول لم يكن اليهودية
خاطرا بباله فضلا عن عدمها وما لا يكون خاطرا بالبال لا يكون جزءا من الداعي فعلمنا
أن عدم كون الأول يهوديا لم يكن جزءا من المقتضي أما المعرف فالعام المخصوص دليل على
الحكم وعدم المخصص ليس جزءا من المعرف وإلا كان يجب ذكره عند الاستدلال بحث ما ذكرنا
أن عدم المعارض وإن كان معتبرا إليه لكنه ليس جزءا من العلة سلمنا كونه جزءا ولكن يرجع
الخلاف في هذه المسألة إلى بحث لفظي لا فائدة فيه لأن من جوز تخصيص العلة ومن لم يجوزه
اتفقوا على أن اقتضاء العلة للحكم لا بد فيه من ذلك العدم وأيضا سلمتم أن المعلل

لو ذكر ذلك القيد في ابتداء التعليل لاستقامت العلة فلم يبق إلا أن ذكر القيد العدمي
هل هو جزء العلة أم لا ومعلوم أن ذلك مما لا فائدة فيه والجواب قد بينا أنه لو توقف
اقتضاء العلة الحكم على انتفاء المعارض لم يكن الحاصل عند وجود المعارض تمام العلة
بل جزؤها قوله لو كان كذلك لزم جعل القيد العدمي جزءا من علة الوجود قلنا إن فسرنا
العلة بالموجب أو الداعي امتنع جعل القيد العدمي جزءا من علة الوجود وحينئذ لا نقول
إن عدم المعارض جزء العلة بل نقول إنه يدل على أنه حدث أمر وجودي انضم إلى ما كان
موجودا قبل فصار ذلك المجموع علة تامة ثم يلزم من زوال العلة التامة إنما وجدت
حال عدم المعارض وإنما نجعل عدم المعارض جزء العلة إن فسرنا العلة بالمعرف فيصح
جعل القيد العدمي جزءا من العلة بهذا التفسير كما أنا نجعل انتفاء المعارض جزءا مع أنه لا يبقى إلا الحجر
على الصدق قوله لو كان عدم المخصص جزءا من المعرف لوجب على المتمسك بالعام المخصوص
ذكر عدم المخصصات قلنا لا نسلم إنه لا يجوز التمسك بالعام إلا بعد طلب عدم المخصصات
سلمنا أنه لم يجب الذكر في الاستدلال لكن يتعلق بأوضاع أهل الجدل في التمسك بها في إثبات
الحقائق غير جائز قوله إنه يصير الخلاف لفظيا قلنا لا نسلم فإنا إذا فسرنا العلة بالداعي
أو الموجب لم نجعل العدم جزءا من العلة بل كما سبق عن حدوث جزء العلة ومن جوز التخصيص
لا يقول بذلك وإن فسرنا بالمعرف ظهر الخلاف في المعنى أيضا لأن من أثبت العلة بالمناسبة
بحث عن ذلك القيد العدمي فإن وجد فيه مناسبة جعله جزء العلة وإلا أبطلها ومن جوز
التخصيص لا يطلب المناسبة البتة من هذا القيد العدمي الحجة الثانية في المسألة
أنه لا يبعد أن يكون بين كون المقتضي مقتضيا اقتضاء حقيقيا بالفعل وبين كون المانع مانعا
منعا حقيقيا بالفعل منافاة بالذات وشرط طريان أحد هذين الضدين انتفاء الضد
الأول فلا يجوز أن يكون انتفاء الأول لطريان اللاحق وإلا وقع الدور فلما كان شرط كون المانع
مانعا خروج المقتضي عن كونه مقتضيا بالفعل امتنع أن يكون خروجه عن كونه مقتضيا
بالفعل لأجل حصول المانع بالفعل وإلا وقع الدور فإذن المقتضي إنما خرج عن كونه مقتضيا
لا لمانع بل لذاته وقد اتفقنا على أن ما يكون كذلك فإنه لا يصلح للعلية الحجة الثالثة
الوصف وجد في الأصل مع وجود الحكم وفي صورة التخصيص مع عدم الحكم ووجوده مع
الحكم لا يقتضي القطع بكونه علة لذلك الحكم لكن وجوده مع عدم الحكم في صورة التخصيص
يقتضي القطع بأنه ليس علة لذلك الحكم هناك ثم إن الوصف الحاصل في الفرع كما أنه مثل
الوصف الحاصل في الأصل فهو أيضا مثل الوصف الحاصل في صورة التخصيص فليس
إلحاقه بأحدهما أولى من إلحاقه بالثاني ولما تعارضا لم يجز إلحاقه بواحد منهما فلم يجز
الحكم عليه بالعلية احتج المجوزون بأن الأصل في الوصف المناسب مع الاقتران أن
يكون علة بعد ذلك إذا رأينا الحكم متخلفا عنه في صورة وعثرنا في تلك الصورة على أمر
يصلح أن يكون مانعا وجب إحالة ذلك التخلف على المانع عملا بذلك الأصل أجاب النافون

بأن الأصل ترتب الحكم على المقتضي حيث ثبتت الحكم عليه وجب الحكم بأنه ليس بعلة
عملا بهذا الأصل فصار هذا الأصل معارضا للأصل الذي ذكرتم وإذا تعارضا وجب
الرجوع إلى ما كان عليه أولا وهو عدم العلية قال المجوزون الترجيح معنا من وجهين
الأول أنا لو اعتقدنا أن هذا الوصف غير مؤثر لزم منه ترك العمل بالمناسبة مع الاقتران
من كل وجه ولو اعتقدنا بأنه مؤثر عملنا بما ذكرتم من الدلائل في بعض الوجوه لأنه ذكر الوصف
يقتضي الأثر في بعض الصور ولا شك أن ترك العمل بالدليل من وجه دون وجه أولى من ترك
العمل بالدليل من كل وجه الثاني وهو أن الوصف الذي يدعى كونه مانعا في صورة التخصيص
يناسب انتفاء الحكم والانتفاء حاصل معه فيغلب على الظن أن المؤثر في ذلك الانتفاء هو
ذلك المانع وإذا ثبت إسناد ذلك الانتفاء إلى المانع امتنع إسناده إلى عدم المقتضي
إذا ثبت هذا فنقول معكم أصل واحد وهو أن الأصل ترتب الحكم على العلة ومعنا
أصلان أحدهما أن المناسبة مع الاقتران دليل على كون الوصف في الأصل علة لثبوت
الحكم فيه والثاني أن المناسبة مع الاقتران في صورة التخصيص دليل على كون المانع
علة لانتفاء الحكم فيها ومعلوم أن العمل بالأصلين أولى من العمل بالأصل الواحد أجاب المانعون
عن الأول بأنا لا نسلم أن المناسبة والاقتران دليل العلية بل عندنا المناسبة مع الاقتران
والاطراد دليل العلية فإن بحثتم الاطراد عن درجة الاعتبار فهو أول المسألة وعن
الثاني أنا لا نسلم أن انتفاء الحكم في محل التخصيص يمكن تعليله بالمانع لأن ذلك الانتفاء
كان حاصلا قبل حضور ذلك المانع والحاصل لا يمكن تحصيله ثانيا أجاب المثبتون
عن هذا من وجهين الأول أن العلل الشرعية معرفات فلا يمتنع كون المتأخر علة
للمتقدم بهذا التفسير الثاني أن المانع علة لبقاء الحكم لا لابتدائه والبقاء عبارة عن منعه
من الخروج إلى الوجود بعد كونه بعرضية الدخول في الوجود أجاب المانعون عن
الأول بأنه إذا كان المراد من العلة المعرف لم يلزم من تعليل ذلك الانتفاء بعدم المقتضي تعذر
تعليله أيضا بالمانع لجواز أن يدل على المدلول الواحد دليلان أحدهما وجودي والآخر
عدمي وعن الثاني أنا بينا أن المانع ليس إعدام شيء لأن ذلك يستدعي سابقة الوجود
وهنا الحكم لم يوجد البتة فيمتنع إعدامه فيمتنع أن يستند إلى المانع إلا ذلك العدم السابق
احتج من جوز تخصيص العلة بوجوه أحدها أن دلالة العلة على ثبوت الحكم في محالها
كدلالة العام على جميع الأفراد وكما أن تخصيص العام لا يقدح في كونه حجة فكذلك
تخصيص العلة وثانيها أن اقتضاء الوصف لذلك الحكم في هذا المحل إما أن يتوقف على اقتضائه
الحكم في ذلك المحل الآخر أو لا يتوقف والأول محال لأنه ليس توقف أحدهما على الآخر أولى
من العكس فيلزم افتقار كل واحد منهما إلى الآخر فيلزم الدور وإن كان لا يتوقف واحد منهما
على الآخر فحينئذ لا يلزم من انتفاء أحدهما انتفاء الآخر فلا يلزم من انتفاء كون الوصف مقتضيا
لذلك الحكم في هذا المحل انتفاء كونه مقتضيا لذلك الحكم في المحل الآخر وثالثها أن العقلاء

أجمعوا على جواز ترك العمل بمقتضى الدليل في بعض الصور لقيام دليل أقوى من الأول عنه
مع أنه يجوز التمسك بالأول عند عدم المعارض فإن الإنسان يلبس الثوب لدفع الحر والبرد
ثم إذا عن لبعض الناس أن حاله الظاهر أن لبست هذا الثوب فيتمسك بأنه يترك العمل
بمقتضى الدليل الأول في هذه الصورة وإن كان يعمل بمقتضاه في غيرها وإذا ثبت حسن
ذلك في العادة وجب حسنه في الشرع لقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو
عند الله حسن ورابعها وهو أن العلة الشرعية أمارة فوجودها في بعض الصور
دون حكمها لا يخرجها عن كونها أمارة لأنه ليس من شرط كون الشيء أمارة على الحكم أن
يلزمه دائما فإن الغيم الرطب في الشتاء أمارة المطر ثم عدم المطر في بعض الأوقات
لا يقدح في كونه أمارة وخامسها أن الوصف المناسب بعد التخصيص يفيد ظن
ثبوت الحكم فوجب العمل به بيان الأول أنا إذا عرفنا من إنسان كونه مشفقا مكرما
مطلوب البقاء غلب على ظننا حرمة قتله وإن لم يخطر ببالنا في ذلك الوقت ماهية الجناية
فضلا عن عدمها فعلمنا أن مجرد النظر إلى الإنسانية مع ما لها من الشرف يفيد ظن حرمة
القتل وأن عدم كونه جانيا ليس جزءا من المقتضي لهذا الظن وإذا كان كذلك فإنا إذا حصلت
الإنسانية حصل ظن حرمة القتل وأن عدم كونه جانيا ليس جزءا من المقتضي لهذا الظن
وإذا ثبت أنه يفيد ظن الحكم وجب العمل به لأن العمل بالظن واجب وسادسها أن بعض
الصحابة قال بتخصيص العلة روي عن ابن مسعود أنه كان يقول هذا الحكم معدول به عن
القياس وعن ابن عباس رضي الله عنه مثله ولم ينقل عن أحد أنه أنكر ذلك عليهما فوجب
انعقاد الإجماع عليه وسابعها أنه وجد في الأصل المناسبة مع الاقتران في ثبوت الحكم
وفي صورة التخصيص المناسبة مع الاقتران في انتفاء الحكم فلو أضفنا في صورة التخصيص
انتفاء الحكم إلى انتفاء المقتضي لكنا قد تركنا العمل بكل الأصلين ولكنا عملنا بأصل واحد
وهو أن الأصل أن يكون عدم الحكم لعدم المقتضي أما لو أضفنا في صورة التخصيص انتفاء
الحكم إلى حصول المانع لكنا عملنا بهذين الأصلين وخالفنا أصلا واحدا وهو أن يكون
عدم الحكم لعدم المقتضي ومعلوم أن مخالفة الأصل الواحد أولى من مخالفة أصلين أو من العكس
فإحالة انتفاء الحكم على المانع أولى من إحالته على عدم المقتضي والجواب
عن الأول أن يقول لما الجامع في العرف أن دلالة العام المخصوص على الحكم وإن كانت موقوفة
على عدم المخصص إلا أن عدم المخصص إذا انضم إلى العام صار المجموع دليلا على الحكم أما العلة
فإن دلالتها متوقفة على عدم المخصص وذلك العدم لا يجوز ضمه إلى العلة على جميع
التقديرات أما الأول فلأن منهم من منع كون القيد العدمي جزءا من علة الحكم الوجودي
والذين جوزوه فقالوا إنما يجوز ذلك بشرط أن يكون مناسبا فلا جرم وجب ذكره في أول
الأمر ليعرف أنه هل يصلح لأن يكون جزء العلة أم لا وعن الثاني أنا لو فسرنا
العلة بالموجب أو الداعي كان شرط كونه علة للحكم في محل أن يكون علة لذلك الحكم

في جميع المحال لان العلة انما توجب الحكم لماهيتها وبعض الماهية الواحدة امر واحد فان كانت تلك الماهية موجبة لذلك الحكم في موضع وجب كونها كذلك في كل المواضع والا فلا **وعن الثالث** انه لا نزاع فيما قالوه لكنا ندعي انه ينعطف من الفرق بين الاصل وصورة التخصيص قيد على العلة وهم ما اقاموا الدلالة على فساد ذلك **وعن الرابع** ان النظر في الامارة انما ينبط الحكم اذا غلب على الظن انتفاء ما يلازمه انتفاء الحكم فانه من راى الغيم الرطب في الشتاء يدرك المطر في بعض الاوقات ثم راه مرة اخرى فانه لا يغلب على ظنه نزول المطر الا اذا غلب على ظنه انتفاء الامر الذي لازمه عدم المطر في المرة الاولى وذلك لا يقدح في قولنا **وعن الخامس** انه مسلم لكنا ندعي انه ينعطف من الفرق بين الاصل وصورة التخصيص قيد على العلة **وعن السادس** هب انهم قالوا بذلك ولكنهم لم يقولوا التمسك بذلك القياس جائز لا **وعن السابع** ما ذكرناه في الحجة الثالثة من جانبنا **مسئلة** في كيفية دفع النقض يجب ان يكون باحد الامرين احدها المنع من حصول تمام تلك الاوصاف في صورة النقض والثاني المنع من عدم الحكم فيها اما القسم الاول فبعضه الجواب **احدها** المستدل اذا منع من وجود الوصف في صورة النقض لم يكن المعترض من الدلالة على وجوده فيها لانه انتقال الى مسئلة اخرى بل لو قال المعترض ما دللت به على وجوده في الفرع يقتضي وجوده في صورة النقض فهذا لو صح كان نقضا على دليل وجود العلة في الفرع لا على كون ذلك الوصف علة للحكم فيكون انتقالا من السؤال الذي بدا به الى غيره **وثانيها** ان المنع من وجود الوصف في صورة النقض انما يمكن لو حصل في العلة بدفع النقض وذلك القيد اما ان يكون له معنى او لا يكون معنى فان كان معناه واحدا فاما ان يكون نوعا للاحتراز به ظاهرا او لا يكون مثال الظاهر قولنا **طهارة** عن حدث فيفتقر الى النية كالتيمم فيقض بازالة النجاسة غير وارد لانا قلنا عن حدث وازالة النجاسة لا يكون عن حدث **مثال الخفي** قولنا في السلم الحال عقد معاوضة فلا يكون الاجل من شرطه كالبيع ولا ينتقض بالكتابة لانها ليست معاوضة لكنها عقد ارفاق **اما اذا كان** اللفظ له معنيان فاما ان يكون مفهوما عليهما بالتواطؤ او لا شتراك **مثال التواطؤ** قولنا عبادة متكررة فيفتقر الى تعيين النية كالصلوة فان قيل ينتقض بالحج فانه يتكرر على زيد وعمرو قلنا التكرر معقول على التكرر في الازمان وعلى التكرر في الاشخاص الا ان الاظهر هو الاول وهو مرادنا **مثال الاشتراك** قولنا جمع الطلاق في القرء الواحد فلا يكون مبتدعا كما لو طلقها ثلاثا في قرء واحد مع الرجعة بين الطلقتين فان قيل ينتقض بما لو طلقها في الحيض قلنا اردنا بالقرء الطهر **وثالثها** انه هل يجوز دفع النقض بقيد طردي اما الطاردون فقد جوزوه واما منكروا الطرد فمنهم من جوزه والحق انه لا يجوز لان اجزاء العلة اذا لم يكن مؤثرا لم يكن مجموع العلة مؤثرا ولانه لو جاز ذلك لصح القياس الطردي بجواز تقييده

بقيد العراب وبالتخصيص بالوقت ولا نزاع في فساده **القسم الثاني** في منع عدم الحكم وفيه ابحاث **احدها** ان انتفاء الحكم ان كان مذهبا للمعلل والمعترض معا كان متوجها وان كان مذهبا للمعلل فقط كان متوجها ايضا لان المعلل اذا لم يف بمقتضى علته في الاطراد فلان لا يحسن على غيره كان اولى وان كان مذهبا للمعترض فقط لم يتوجه لان خلاف المعترض في تلك المسئلة كخلافه في المسئلة الاولى فهو محجوج بذلك الدليل في المسئلتين معا **وثانيها** ان المنع من عدم الحكم قد يكون ظاهرا وهو معلوم وقد يكون خفيا وهو على وجوه **الاول** كقولنا في السلم الحال عقد معاوضة فلا يكون الاجل من شرطه فان قيل ينتقض بالاجارة قلنا الاجل ليس شرطا في الاجارة بل هو قدر المعقود عليه **الثاني** كقولنا عقد معاوضة فلا ينفسخ بالموت كالبيع فان قيل ينتقض بالنكاح قلنا هناك لا يبطل بالموت لكن ينتهي العقد **وثالثها** ان الحكم اما ان يكون مجملا او مفصلا وكل واحد منهما اما في طرف النفي او في طرف الاثبات فهذه اقسام اربعة **الاول** الاثبات المجمل المراد اثبات نوع ثبوته ولو في صورة ما فهذا لا ينتقض بالنفي المفصل وهو النفي عن صورة معينة لان الثبوت المجمل يكفي فيه ثبوته في صورة واحدة والثبوت في صورة واحدة لا يناقض النفي في صورة معينة **الثاني** النفي الكلي ومعناه انه لا يثبت البتة ولا في صورة واحدة فهذا ينتقض بالثبوت المفصل لان ادعاء النفي عن كل الصور يناقضه الثبوت في صورة معينة **الثالث** الاثبات المفصل لا يناقضه النفي المفصل لان الثبوت في صورة واحدة لا ينافيه النفي في صورة اخرى لكنه يناقضه النفي الكلي لان الثبوت في صورة واحدة يناقضه النفي العام **الرابع** النفي المفصل لا يناقضه الاثبات المفصل لما تقدم ولا الاثبات المجمل لانه في نوع الاثبات المفصل بل يناقضه الاثبات العام **ورابعها** ان الحكم الذي لا يكون ثابتا تحقيقا لكنه يكون ثابتا تقديرا هل يكون ذلك دافعا للنقض مثاله ما اذا علقنا ملك الامة علة لرق الولد فان قيل ينتقض بولد المغرور بحرية الجارية فانه ينعلق ولد حرا فههنا انتفى ملك الولد تحقيقا ولكنه موجود تقديرا بدليل ان الغرم يجب على المغرور ولولا ان الرق حكم الحاصل المندفع والا لما وجبت قيمة الولد **مسئلة** مشتملة على فروع من فروع تخصيص العلة **الاول** اذا تخلف الحكم عن العلة لا لمانع فهل يقدح ذلك في كونه علة ام لا قال قوم لا يقدح لانا لا ندعي في مثل هذه العلة كونها مستلزمة للحكم قطعا بل ادعينا كونها مستلزمة للحكم ظاهرا فتخلف الحكم عنها في بعض الصور لا يقدح في كونها مستلزمة له غالبا فوجب ان لا يكون مفسدا للعلة والحق انه مفسد لان ذات العلة اما ان يكون مستلزمة للحكم او لا يكون فان كانت مستلزمة له وجب كونها كذلك ابدا ولو كانت كذلك ابدا لما زال عنها الحكم الا لمزيل فاذا كان المزيل هو المانع فحيث زالت تلك المستلزمية لا لمزيل علمنا ان تلك الذات غير موصوفة بتلك المستلزمية فوجب ان لا يكون علة **الثاني** ان المتمسك بالعلة المخصوصة هل يجب عليه في ابتداء الدليل ذكر

نفي المانع أم لا أما الذين قالوا لا يجوز ذكره في الابتدا قالوا لأن المستدل مطالب بذكر ما يكون
موجبا للحكم ومؤثرا فيه والموجب لذلك الحكم هو ذلك الوصف وأما نفي المانع فليس له دخل
في التأثير وإذا كان كذلك لم يجب ذكره في الابتدا والذين قالوا يجوز احتجوا بأن المستدل
مطالب بما يكون معرفا لذلك الحكم والمعرف للحكم ليس تلك الأمارة فقط بل تلك الأمارة مع عدم
المخصص وإذا كان كذلك وجب ذكرهما معا فمقتضى هذا الدليل بيان نفي كل الموانع ابتدا إلا أن
الحاجب ذكر بعض إلى العسر والمشقة أما الحاجب نفي الموانع المتفق عليها لا يفضي إلى العسر فوجب
أن يجب ذكره مسئلة في أن النقض إذا كان واردا على سبيل الاستثنا هل يقدح في العلة
أم لا فالجمهور أنه لا يقدح سواء كانت العلة معلومة أو مظنونة أما المعلومة فلأنا نعلم أن النص
لم يعتمد على الجناية أسر الحر نصا بها أنه علة لا ينتقض بضرب الدية على العاقلة وأما المظنونة
فكالتعليل بالطعم فإنه لا ينتقض بمسئلة العرايا فإنها وردت على سبيل الاستثنا رخصة واعلم
أنا إنما نعلم ورود النقض على سبيل الاستثنا إذا كان لازما على جميع المذاهب مثل مسئلة
العرايا فإنها لازمة على جميع العلل كالتعليل بالقوت والمال وإنما قلنا أن الوارد مورد
الاستثنا لا يقدح في العلة لأن الإجماع لما انعقد على أن حرمة الربوا لا تعلل إلا بأحد هذه الأمور
الأربعة ومسئلة العرايا واردة على أربعتها فكانت هذه المسئلة واردة على علة قطعنا
بصحتها والنقض لا يقدح في مثل هذه العلة وأما أنه هل يجب الاحتراز عنه في اللفظ فقد اختلفوا
فيه والأولى الاحتراز مسئلة الكسر نقض يرد على المعنى دون اللفظ كما إذا قيل في
وجوب صلوة الخوف صلوة يجب قضاؤها فيجب أداؤها قياسا على صلوة الأمن فيقول المعترض
إنه لا تأثير لكون العبادة صلوة في هذا الحكم وأن المؤثر هو وجوب القضا فينتقض بصوم
الحائض فإنه يجب قضاؤه ولا يجب أداؤه واعلم أن المعترض ما لم يبين إلغا القيد الذي به
وقع الاحتراز عن النقض لا يمكنه إيراد النقض على الباقي فيكون ذلك في الحقيقة قدحا في
تمام العلة بعدم التأثير وفي جزئها بالنقض الفصل السابع عدم التأثير
وهو عبارة عما إذا كان الحكم يبقى بدون ما فرض علة له وأما العكس وهو أن يحصل مثل ذلك الحكم
في صورة أخرى بعلة تخالف العلة الأولى إذا عرفت هذا فنقول الدليل على أن عدم التأثير
يقدح في كون الوصف علة هو أن الحكم لما بقي بعد عدمه وكان موجودا قبل وجوده علمنا
استغناءه عنه والمستغني عن الشيء لا يكون علة له واعلم أن هذا إنما يتم إذا فسرنا العلة
بالمؤثر أما إذا فسرناها بالمعرف فيجوز أن يكون الحادث معرفا للموجود ما كان موجودا قبله
وسيبقى موجودا بعده كالعالم مع الباري تعالى وأما أن العكس غير واجب في العلل فهو
قولنا وقول كل المعتزلة وأما أصحابنا فإنهم أوجبوا العكس في العلة العقلية وما أوجبوها
في العلة الشرعية والدليل على عدم وجوبها في العلل العقلية أن المختلفين يشتركان
في كون كل واحد منهما مخالفا للآخر وتلك المخالفة من لوازم ماهيتهما واشتراك اللوازم
مع اختلاف الملزومات يدل على قولنا والذي يدل على جواز ذلك في العلة الشرعية

أنا سنفهم الدلالة على جواز تعليل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة في الشرعيات
وذلك يوجب القطع بأن العكس غير معتبر الفصل الثامن القلب وحقيقته
أن يعلق على العلة المذكورة في قياس نقيض الحكم المذكور فيه ويرد إلى ذلك الأصل بعينه وإنما
شرطنا اتحاد الأصل لأنه لو رد إلى أصل آخر لكان حكم ذلك الأصل الآخر إما أن يكون حاصلا في
الأصل الأول أو لا يكون فإن كان فلأولى أن يرده إليه ولأن المستدل يمكنه منع وجود تلك
العلة فيه ويمكنه منع وجودها في أصل آخر وإن كان الثاني كان أصل القياس الأول نقضا على
تلك العلة لأن ذلك الوصف حاصل فيه مع عدم ذلك الحكم مسئلة منهم من أنكر إمكانه لوجهين
الأول أن الحكم الذي علقه القالب على العلة لابد وأن يكون مخالفا للحكم الذي علقه القايس
عليها وإلا كان ذلك تكرارا في اللفظ وذانك الحكمان إما أن يمكن اجتماعهما أو لا يمكن فإن كان الأول
لم يقدح ذكره في العلة لأنه لا امتناع في أن يكون للعلة الواحدة حكمان غير متنافيين وإن كان الثاني محال
لا متناع أن الأصل الذي يرد إليه القالب والقايس لابد وأن يكون ذا حكم وأن الصورة الواحدة
يستحيل أن يحصل فيها حكمان متنافيان الثاني أن العلة المستنبطة لابد وأن يكون مناسبة
للحكم والوصف الواحد يستحيل أن يناسب حكمين متناقضين والجواب عن الأول أنهما
إن تنافيا لا يجوز أن يكون الحكمان متنافيين فلا جرم صح حصولهما في الأصل لكن دل دليل
منفصل على امتناع اجتماعهما في الفرع فإذا بين القالب أن الوصف الحاصل في الفرع ليس
بأن يقتضي أحد الحكمين أولى من الآخر كان الأصل شاهدا لهما بالاعتبار لما بينا أنه لا منافاة
بينهما في الأصل يقتضي امتناع حصول الحكم في الفرع لما أنه ليس حصول أحدهما أولى من الآخر
وقد قامت الدلالة على امتناع حصولهما في الفرع وهذا الكلام كما هو جواب عن شبهة
المنكر فهو أيضا دليل على إمكان القلب وعن الثاني أن المناسبة لا يكون حقيقية بل
إقناعية فالقلب يكشف أنها ما كانت حقيقية مسئلة القلب معارضة إلا في
أمرين أحدهما أنه لا يمكن فيه الزيادة في العلة وفي ساير المعارضات يمكن الثاني أنه لا يمكن
منع وجود العلة في الفرع والأصل لأن أصله وفرعه هو أصل المعلل وفرعه ويمكن ذلك في ساير
المعارضات وأما فيما وراء هذين الوجهين فهو عين المعارضة وعلى هذا للمستدل
أن يمنع حكم القالب في الأصل وأن يقدح في تأثير العلة بالنقض وعدم التأثير وأن يقول
بموجبه إذا أمكنه بيان أن اللازم من ذكر القلب لا ينافي حكمه وأن يقلب قلبه إذا لم يكن
قلب القلب مناقضا للحكم لأن قلب القالب إذا فسد بالقلب الثاني سلم أصل القياس
من القلب مسئلة القالب إما أن يذكر القلب لإثبات مذهبه أو لإبطال مذهب خصمه
فالأول مثل أن يذكر الحنفي في أن الصوم شرط لصحة الاعتكاف فيقول لبث مخصوص فلا يكون
قربة بدون الصوم كالوقوف بعرفة فيقول القالب لبث مخصوص فلا يعتبر الصوم
في كونه قربة كالوقوف بعرفة فالحكمان المذكوران ثم في الأصل والقلب لا تنافيان في الأصل
وتنافيا في الفرع وأما الثاني فهو أن يدل القالب على فساد مذهب خصمه صريحا أو ضمنا

وهو ان يدل على فساد لازم من لوازم مذهب الخصم **مثال الاول** قول الحنفي في المسح ركن من
اركان الوضوء فلا يستحب فيه ما يطلق عليه الاسم كالوجه فيقول الطالب فوجب ان
لا يتقدر الفرض فيه بالربع كالوجه وهو ان الحكمان لا يتنافيان لذاتهما لانهما حصلا
في الوجه ولكن يتنافيان في الفرع بواسطة اتفاق الامامين **مثال الثاني** قولهم في بيع
الغايب عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقول الطالب فلا يثبت فيه
خيار الروية كالنكاح ويلزم من فساد خيار الروية فساد البيع وهذان الحكمان غير
متنافيين في الاصل لانه اجتمع في النكاح الصحة وعدم الخيار لكن لا يمكن اجتماعهما في الفرع
وقال بعضهم هذا النوع من القلب غير مقبول لان دلالة الوصف على ثبوت الحكم لا بواسطة
اظهر من دلالته على انتفا الحكم بواسطة واعلم انه يقع في هذا النوع شي يسمى قلب التسوية
مثاله ان يقول الحنفي في طلاق المكره مكلف مالك للطلاق فيقع كالمختار فيقول
الطالب فوجب ان يستوي حكم ايقاعه واقراره كالمختار ورد بعضهم وقدح فيه بان ثبات
الحاصلة للاصل اعتبارها معا وفي الفرع عند الطالب عدم وقوعهما معا فكيف يتحقق
التسوية **وجوابه** ان عدم الاختلاف بين الحكمين حاصل في الفرع والاصل لكن في الفرع
في جانب العدم وفي الاصل في جانب الثبوت وذلك لا يقدح في الاشتراك في اصل الاستوا

الفصل الرابع في القول بالموجب وحده تسليم ما جعله المستدل موجب
العلة مع استبقا الخلاف ويقع في جانب النفي على وجه وفي جانب الثبوت على
وجه اما في جانب النفي فاذا كان المطلوب نفي الحكم واللازم من دليل المعلل كون الشي
المعين غير موجب لذلك الحكم كما قال **الشافعي** في المثقل التفاوت في الوسيلة لا يمنع
وجوب القصاص كالتفاوت في المتوسل اليه فيقول السايل التفاوت في الوسيلة
لا يمنع وجوب القصاص فلم لا يمنع وجوب القصاص بسبب اخر مراد المستدل لو تبين بطل
ذلك لانه يلزم من تسليم ذلك الحكم تسليم محل النزاع كان منقطعا ايضا لانه ظهر ايضا انه
ما ذكر الدليل بل ذكر احد اجزا الدليل واما في جانب الثبوت فكما اذا كان المطلوب
اثبات الحكم في الفرع واللازم من دليل المعلل ثبوته في صورة ما من الجنس كما لو قال في وجه
الزكوة في الخيل حيوان تجوز المسابقة عليه فتجب الزكوة فيه قياسا على الابل فيقال
اقول بموجبه لانه تجب فيه زكوة التجارة والخلاف واقع في زكوة العين ومقصود بذلك
وجوب اصل الزكوة **الفصل الخامس** في الفرق والكلام فيه مبني على ان
تعليل الحكم الواحد بعلتين هل يجوز ام لا وفيه مسلتان **مسئلة** يجوز تعليل الحكم
الواحد بعلتين منصوصتين خلافا لبعضهم لنا ان الردة والقتل والزنا كل واحد منها
لو انفرد كان مستقلا باستباحة القتل ثم انه صح اجتماعها حتى يكون حل الدم حاصلا
بها جميعا **فان قيل** لا نسلم ان هناك حكما واحدا بل احكاما لكونها من حل القتل بسبب الردة
غير حله بسبب القتل والدليل عليه وجهان **الاول** ان الرجل اذا عاد الى الاسلام
زالت الاباحة الحاصلة بسبب الردة وبقيت الاباحة الحاصلة بسبب القتل والزنا
فاذا عفي ولي الدم زالت الاباحة الحاصلة بسبب القتل وبقيت الاباحة الحاصلة بسبب
الزنا **الثاني** هو ان القتل المستحق بسبب القتل يجوز العفو عنه لولي الدم والقتل
المستحق بسبب الردة لا يتمكن الولي من اسقاطه وذلك يدل على تغاير الحكمين سلمنا ان الحكم
واحد ولكن لا نسلم انه يمكن حصوله بهذه الاسباب الثلثة دفعة بل لا يجوز ان يقال انه لا بد وان
يحصل منها واحد قبل حصول البواقي وحينئذ يكون الحكم محالا على السابق سلمنا امكان
حصولها دفعة واحدة لكن لا يجوز ان يقال انها باسرها مشتركة في وصف واحد والعلة
هو ذلك المشترك فتكون علة الحكم شيا واحدا سلمنا انه ليس هناك قدر مشترك لكن لم لا يجوز
ان يقال شرط كون كل واحد منها علة مستقلة انتفا الغير فاذا وجد الغير زال شرط
الاستقلال بالعلية وحينئذ لا يكون كل واحد منها علة تامة عند الاجتماع بل يصير كل واحد
منها عند الاجتماع جزء العلة والمجموع هو العلة التامة سلمنا ان ما ذكرته يدل على تعليل
الحكم الواحد بعلتين لكن معنا ما يمنع منه وهو وجوه ثلثة **الاول** ان جواز تعليل الحكم
الواحد بعلتين يفضي الى نقض العلة وذلك باطل على ما مر فما افضى اليه مثله بيان الملازمة
انه اذا كان للحكم الواحد علل كثيرة فاذا وجد منها واحد حتى حصل الحكم ثم وجدت العلة
الثانية بعد ذلك فهذه الثانية اما ان توجب حكما مماثلا للحكم الاول او عين الاول او لا توجب
حكما اصلا والاول يقتضي اجتماع المثلين وهو محال والثاني ايضا والثالث يوجب النقض لانه
وجدت تلك العلة من غير ذلك الحكم **الثاني** ان العلة الشرعية موثرة بجعل الشرع
اياها موثرة في ذلك الحكم فاذا اجتمع على المعلول الواحد علتان فاما ان يكون كل واحد
من العلتين موثرا فيعصح ذلك الحكم او في جزء والاول محال اما اولا فلان الحكم الواحد لا يتبعض
واما ثانيا فلان ذلك اخراج لكل واحد من العلتين عن ان يكون موجبة للحكم واما ثالثا فلان
على هذا التقدير يكون معلولا لكل واحد منهما غير معلول للاخرى واما الثاني فباطل ايضا لان
الحكم لما وقع باحدى العلتين استحال وقوعه بالاخرى لاستحالة ايقاع الواقع **الثالث**
ان العلة لا بد وان تكون مناسبة للحكم فلو كان للحكم الواحد علتان لكان الحكم الواحد مناسبا
لشيين مختلفين والشي الواحد يكون مخالفا لنفسه وهو محال **والجواب** قوله لا نسلم
وحدة الحكم قلنا الدليل عليه ان اباحة دم الشخص الواحد امر واحد وهذا لان الامر الواحد
اما ان يكون ممنوعا عنه من قبل الشرع بوجه ما او لا يكون ممنوعا عنه بوجه ما فالاول
هو الحرمة والثاني هو الحل واذا كانت الحرمة والحل كانت ايضا واحدة فكان
الاذن في تلك الازالة واحدا **فان قيل** الفعل الواحد يجوز ان يكون حراما من وجه حلالا
من وجه واذا كان كذلك جاز ان يتعدد الحكم لتعدد جهاته فيكون قتل الشخص الواحد مباح الدم
من حيث انه مرتد ومن حيث انه زاني ومن حيث انه قاتل **قلنا** القول بان الفعل الواحد
حلال من وجه حرام من وجه غير معقول لان الحل ان يقول الشرع مكنتك من هذا الفعل

ولا يتعد عليكم فعله اصلا وهذا المعنى انما يتحقق اذا لم يكن فيه وجه يقتضي المنع اصلا بل
لا بد من شرط الحرمة ان يكون حراما من جميع جهاته لان الظلم حرام مع ان كونه حادثا وعرضا
وحركة لا يقتضي الحرمة اذا ثبت ذلك فيصلح احد الامرين على هذا الوجه فيستحيل ان يعود لان
هذا الاطلاق يستحيل ان يعود والعلم بذلك ضروري **قوله** الدليل على التغاير انه لو اسند
الى احد الحكمين ونفي الاخر **قلنا** لا نسلم انه يرد الى احد الحكمين بل يرد ان يكون ذلك المحل معللا
بالردة فانه لو ابطل بنفس الحل لا يصح كونه معللا بالردة **فان قلت** اذا كان حكم
الحل باقيا سواء وجدت الردة او زالت كان ذلك المحل غنيا في نفسه عن الردة والغني عن الشيء
لا يكون معللا به **قلت** لما كانت العلة عندي عبارة عن المعرف زال هذا الاشكال **قوله**
ولي الدم مستقل باسقاط احد الحكمين **قلنا** لا نسلم بل هو متمكن من ازالة احد الاسباب
واذا زال ذلك السبب زال انتساب ذلك الحكم الى ذلك السبب فاما ان يزول الحكم بنفسه
فهذا ممنوع **قوله** لا نسلم جواز اجتماع هذه العلل **قلنا** هذا مكابرة لانه لا امتناع في
ذوات هذه الامور في اجتماعها ولكن بني الكلام على تقدير وقوع ذلك الجائز **قوله**
العلة هي القدر المشترك بين كل هذه الامور **قلنا** هذا باطل لان الامة مجمعة على ان الحيض
من حيث انه حيض مانع من الوطء وكذا العدة والاحرام فالقول بان علة العلة هي القدر
المشترك مخالفة لهذا الاجماع ايضا فبتقدير ان الحيض صفة حقيقية والعدة امر شرعي والاحرام
فعلي لا يشارك الامر الشرعي الا في عموم انه امر ما فلو كان هذا القدر هو العلة للمنع
من الوطء لانتقض بالطهر والزمن **قوله** شرط كون كل واحد منها علة مستقلة عدم الاخر
قلنا هذا باطل لان الامة مجمعة على ان الحيض يمنع من الوطء شرعا وذلك يقتضي ان يكون علة
سواء وجد ذلك القيد العدمي او لا **اما المعارضة الاولى** فجوابها ان الحكم الحاصل بالعلة
السابقة انما يمتنع حصوله بالعلة اللاحقة اذا فسرنا العلة بالموثر اما اذا فسرناها
بالمعرف فلم قلت انه ممتنع **واما الثانية** فهي مبنية على انها لا تكون موثرة في الحكم لذاته
لجعل الشرع موثرا فيه وقد تقدم ابطال هذه القاعدة **واما الثالثة** فلا نسلم
ان المناسبة شرط العلية ولو سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يشترك الحكمان في جهة واحدة ثم
ان العلة تناسبها بحسب ذلك الوجه واعلم انه يمكن عرض الكلام في صورة يسقط عنها
كثير من هذه الاسئلة وهي ما اذا اخذت من لبن زوجة اخيك واختك وجعلته
في حلق المرتضع دفعة فانها تحرم عليك لانك خالها وعمها ولا يتجه في هذه الصورة
اكثر تلك الاسئلة **مسألة** الحق انه لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين
والدليل عليه وجهان **الاول** ان الانسان اذا اعطى فقيرا قريبا احتمل ان يكون
الداعي له الى الاعطاء كونه فقيرا فقط او كونه قريبا فقط او مجموعهما او لا واحد منهما
وهذه الاحتمالات الاربعة متنافية لان توقف الداعي له الى الاعطاء هو الفقر لا غير ينافي
ان يكون غير الفقر داعيا او جزء الداعي واذا كانت هذه الاحتمالات متنافية فان تعينت

على حد التساوي امتنع حصول ظن واحد منها على التعيين بل يجوز الحكم لكونه علة وان
ترجح بعضها حذف الترجيح لحصل بامور المناسبة والاقتران لانه ذكر مشترك بين الاربعة
وحينئذ يكون الراجح هو العلة دون المرجوح **الثاني** ان الصحابة اجمعوا على قبول الفرق
لان عمر شاور عبد الرحمن بن عوف في قصة المجهضة فقال انك مؤدب ولا ارى عليك شيئا
فقال علي كرم الله وجهه ان لم يجتهد فقد غشك وان اجتهد فقد اخطأ ارى عليك الغرة
وجه الاستدلال ان عبد الرحمن شبهه بالتأديب المباح وان عليا رضي الله عنه فرق بينه
وبين سائر التأديبات بان التأديب الذي يكون من جنس التعزير لا يجوز منه المبالغة
المنتهية الى حد الاتلاف وذلك يدل على اجماعهم على قبول الفرق وهو يقدح في جواز
تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين **الباب الثالث فيما يظن انه
من مفسدات العلة مع انه ليس كذلك** وقبل الخوض في ذلك لا بد من ذكر تقسيمات
العلة **التقسيم الاول** كل حكم ثبت تعليله بعلة فذلك الحكم اما نفس ذلك المحل
او ما يكون حالا في محله وداخلا فيه او ما يكون خارجا عنه والخارج اما ان يكون
امرا عقليا او شرعيا او عرفيا او لغويا **والعقلي** اما ان يكون صفة حقيقية او اضافية
او سلبية او ما يتركب من هذه الاقسام وهي الصفة الحقيقية مع الاضافية او مع السلبية
او الاضافية مع السلبية او الحقيقية مع الاضافية والسلبية **مثال**
التعليل بالصفة الحقيقية فقط قولنا مطعوم فيكون ربويا **مثال** الاضافية قولنا
مكيل فيكون ربويا **مثال** السلبية قولنا في بطلان بيع المكره لم يرض به فلا يصح **مثال الحقيقية**
مع الاضافية قولنا قتل صدر من اهله في المحل **مثال** الحقيقية مع السلبية قولنا قتل
بغير حق **مثال** الحقيقية والاضافية والسلبية معا قولنا قتل عمد عدوان **مثال** الوصف
الشرعي قولنا في المشاع يجوز بيعه فيجوز رهنه **مثال** العرفي قولنا في بيع الغائب انه
مشتمل على جهالة مجتنبة في العرف **مثال** الاسم قولنا في النبيذ انه يسمى بالخمر فيحرم
كالمعتصر من العنب واعلم ان التعليل بجزء من المحل ان كان بعلة خاصة وجب ان يكون الجزء
الذي به امتاز ذلك المحل عن غيره والا لحصل الحكم في ذلك المشارك بحصول الخاصة متعدية
وان كان بعلة متعدية وجب التعليل بالجزء الذي به يشارك غيره والا لم يوجد بذلك العلة
في غيره فتصير العلة المتعدية خاصة **التقسيم الثاني** العلة والحكم اما ان يكونا
ثبوتيين او عدميين وهذان القسمان لا نزاع في صحتهما واما ان يكون الحكم ثبوتيا والعلة
عدمية وفيه نزاع واما ان يكون الحكم عدميا والعلة ثبوتية وهو الذي يسميه الفقهاء
تعليلا بالمانع واتفقوا على انه لا بد من شرطه وجود المقتضي **التقسيم الثالث**
العلة اما ان يكون حكما للشارع كالقتل الموجب للقصاص او لا يكون كالبكارة في ولاية
الاجبار عندنا **التقسيم الرابع** الوصف المجعول علة اما ان يكون لازما للموصوف

لكون البر مطعوما او لا يكون كذلك بل يكون متجددا او ذلك المتجدد اما ان يكون ضروريا
بحسب العادة وهو مثل انقلاب العصير خمرا او الخمر خلا او لا يكون وهو اما ان يكون
متعلقا باختيار اهل العرف لكون البر مكيلا او باختيار الشخص الواحد كالردة والقتل **القسم الخامس** العلة اما ان تكون ذاتا او صفة كقولنا قتل عمدا عدوانا او
لا يكون كقولنا النكاح مطعوم فيكون ربويا **القسم السادس** العلة قد تكون
وجه المصلحة ككون الصلوة ناهية عن الفحشاء وكون الخمر موقعة للبغضاء وقد يكون امارة
المصلحة كما اذا جعلنا جهالة احد البدلين علة في فساد البيع مع انا نعلم ان فساد البيع
في الحقيقة معلل بما يتبع الجهالة من تعذر التسليم الا ترى ان جواز البيع حيث لا يمنع
الجهالة من جهة التسليم كبيع صبرة من الطعام مشارا اليها ثابت لصحة تسليمها وان كان
مجهول القدر **القسم السابع** الوصف قد يعلم وجوده بالضرورة لكون الخمر مسكرا
او نظرا او ذلك اما ان يعلم بالضرورة كونه من الدين ككون الجماع في نهار رمضان مفسدا للصوم
وقد لا يكون كذلك واسلته ظاهرة **مسئلة** اختلفوا في جواز التعليل بمحل الحكم والحق
ان العلة اما ان تكون قاصرة او متعدية فان كان الاول فيجوز التعليل بمحل الحكم سواء كانت العلة
منصوصة او مستنبطة لانه لا استبعاد في ان يقول الشرع حرمت الربا في البر لكونه برا
او بعد ككون البر مناسبا لحرمة الربوا **فان قيل** لو كان محل الحكم علة للحكم لكان الشيء الواحد
فاعلا وقابلا وذلك محال **والجواب عن الاول** ان المفهوم من كونه فاعلا غير المفهوم من كونه قابلا
ولذلك يعقل كل واحد منهما مع الذهول عن الاخر فهذان المفهومان اما ان يكونا داخلين
في ذلك الشيء او خارجين عنه او احدهما داخلا والاخر خارجا فان كان الاول كان ذلك الشيء
مركبا لان نفسه والجزء الذي هو ملزوم الفاعلية غير الجزء الذي هو ملزوم القابلية فلا يكون
الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا وان كان الثاني كان هذان الامران الخارجان عن تلك الماهية
لاحقين لها وكل لاحق معلول لملزومه فالامر في ان المفهوم من كون تلك الماهية علة لاحد
اللاحقين غير المفهوم من كونه علة للاحق الاخر ويكون الكلام في هذين المفهومين كما في الاول
ويلزم التسلسل وهو محال وان كان احدهما داخلا في الماهية والاخر خارجا عنها لزم كون الماهية
مركبة لان كل ما له جزء فليس هو كذلك وقوم اما ان يكون الفاعلية او القابلية جزءا من الماهية
وذلك محال لان الفاعلية والقابلية نسبة بين الماهية وبين غيرها والنسبة بين الشيء وغيرها
خارجة عن الماهية والخارج عن الشيء لا يكون داخلا فيه فلا يمكن ان يكون القابلية او الفاعلية
داخلة في الماهية **الثاني** وهو ان نسبة القابل الى المقبول نسبة الامكان ونسبة المؤثر الى
الاثر نسبة الوجوب فلو كان الشيء الواحد بالنسبة الى الشيء الواحد مؤثرا وقابلا لزم كون
النسبة الواحدة بالوجوب والامكان معا وهو محال **قلنا** قد بينا في كتبنا العقلية ان هذين
الوجهين من المغالطة **واما ان كانت العلة متعدية** فيمتنع ان يكون محل الحكم علة للحكم لان

العلة المتعدية هي التي توجد في غير مورد النص وخصوصية مورد النص يستحيل حصولها
في غيره لان الشيء لا يكون بعينه غيره **مسئلة** الوصف الحقيقي اذا كان ظاهرا منضبطا
جاز التعليل به اما الذي لا يكون كذلك مثل الحاجة الى تحصيل المصلحة ودفع المفسدة وهي
التي تسميها الفقهاء بالحكمة فقد اختلفوا في جواز التعليل به والاقرب جوازه لنا انا اذا ظننا
اسناد الحكم المخصوص في مورد النص الى الحكمة المخصوصة ثم ظننا حصول تلك الحكمة في صورة
اخرى فلا محالة يحصل الظن بحصول الحكم في تلك الصورة والعمل بالظن واجب
على ما تقدم **فان قيل** لا نزاع في انه لو حصل ظن تعليل الحكم في الاصل بتلك الحكمة ثم حصل ظن حصول
تلك الحكمة في صورة اخرى انه يلزم حصول مثل حكم الاصل في تلك الصورة الاخرى لكن النزاع
في ان ذينك الظنين هل يمكن الحصول ام لا والذي يدل على جوازه وجوه ثم اجماعهم ثم ضروب
الاول ان الحكم اما ان يعلل بالحاجة المطلقة او بالحاجة المخصوصة والاول باطل والا لكان كل حاجة
معتبرة والثاني ايضا باطل لان الحاجة امر باطن فلا يمكن الوقوف على مقاديرها واختلاف ركلا واحد
من مراتبها النوعية نهاية لها عن المرتبة الاخرى واذا تعذر تعيينه تعذر التعليل بذلك المعين
الثاني لو صح تعليل الحكم بالحكمة لما صح تعليله بالوصف وهذا باطل بيان الملازمة
ان شرع الحكم لابد وان يكون لغاية عائدة الى العبد لانعقاد الاجماع على ان الشرائع مصالح اما
وجوبا كما هو قول المعتزلة او تفضلا كما هو قولنا واذا كان كذلك فالموثر الحقيقي في الحكم هو الحكمة
اما الوصف فليس بموثر البتة وانما جعل موثرا لاشتماله على الحكمة التي هي الموثر اذا ثبت هذا
فنقول لو امكن اسناد الحكم الى الحكمة لما جاز اسناده الى الوصف لان كلما يقدح في اسناده
الى الحكمة يقدح في اسناده الى الوصف لان القادح في الاصل قادح في الفرع وقد يوجد ما يقدح في الوصف
ولا يكون قادحا في الحكمة لان القادح في الفرع قد لا يكون قادحا في الاصل فاسناد الحكم الى الوصف
مع امكان اسناده الى الحكمة تكثير لامكان الغلط من غير حاجة اليه وانه لا يجوز ولما رأينا انه
جاز التعليل بالوصف علمنا انه انما جاز لتعذر التعليل بالحكمة **الثالث** لو جاز التعليل
بالحكمة لوجب طلب الحكمة والطلب غير واجب فالتعليل غير جائز بيان الملازمة ان المجتهد
مامور بالقياس عند فقدان النص ولا يمكنه القياس الا عند وجدان العلة ولا يمكن وجدانها
الا بعد الطلب وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فاذن طلب العلة واجب فاذا كانت الحكمة
علة كان طلبها واجبا وانما قلنا ان طلب الحكمة غير واجب لان الحكم لا يعرف الا بواسطة معرفة
الحاجات والحاجات امور باطنة لا يمكن معرفة مقاديرها الا بمشقة شديدة فوجب ان لا يكون
هذه المعرفة واجبة لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج **الرابع** استقراء الشريعة
يدل على ان الاحكام معللة بالاوصاف لا بالحكم لانا لو فرضنا حصول الاوصاف الجلية كالنكاح
والبيع والهبة عارية عن المصالح استعقبت الاحكام ولو فرضنا حصول المصالح
دون هذه الاوصاف لم يثبت لها الاحكام الملائمة لها وذلك يدل ظاهرا على امتناع
التعليل بالحكم **الخامس** الدليل ينفي التمسك بالعلة المظنونة لقوله تعالى ان الظن لا يغني

من الحق تشابها لغنا في الاوصاف الجلية لظهورها والحاجة فيتم ليس كذلك وينبني على الاصل
السادس ان الحكمة ما يعنه الحكم لان حصول الزجر باعث لحصول القصاص وعلة التي تحصل
ما خرجها عن الشي فالحكمة لا تكون علة للحكم والجواب قوله ما الدليل على جواز ان يحصل لنا ظن
ان الحكم في الاصل معلل بالحكمة قلنا لا نزاع في ان المناسبة طريق في كون الوصف علة والمعنى
بذلك انا نستدل بكون الوصف مشتملا على المصلحة على كونه علة فلا يخلو اما ان يكون الدال
على عليته استماله على مطلق المصلحة او استماله على مصلحة مخصوصة والاول باطل والا لكان
كل وصف مشتمل على مصلحة كونه كان علة لذلك الحكم وهو باطل فتعين الاول بعين الثاني واما
الثاني فاما ان يمكن الاطلاع على الحكمة المخصوصة او لا يمكن فان امتنع الاطلاع على المصلحة المخصوصة
امتنع الاستدلال بكون الوصف مشتملا عليها على كونه علة لان العلم باشتمال الوصف عليها
موقوف على العلم بها وحيث لم يمتنع هذا الاستدلال علمنا ان الاطلاع على خصوصيتها
ممكن وبهذا الحرف ظهر الجواب عن قوله المصالح امور باطنة فلا يمكن الاطلاع عليها قوله
لو جاز التعليل بالحكمة لما جاز بالوصف قلنا التعليل بالحكمة وان كان راجحا على التعليل
بالوصف من الوجه الذي ذكرتم فالتعليل بالوصف راجح على التعليل بالحكمة من وجه
اخر وهو سهولة الاطلاع على الوصف وعسر الاطلاع على الحكمة فلما كان كل واحد منهما
راجحا من وجه ومرجوحا من وجه اخر حصل الاستوا قوله لو صح التعليل بالحكمة لوجب
طلبها قلنا لم لا يجوز ان اختلفنا في جواز تعليل الحكم بالحكمة لكن اتفقنا على ان كون الوصف
علة الحكم معللا بالحكمة فان لم يقتصر ذلك وجب طلب الحكمة فقد بطل قولكم وان اقتصر
وجب طلبها فقد بطل قولكم ايضا قوله لا استقراء دل على تعليل الحكم بالاوصاف لا بالحكم
قلنا لا نسلم بل التعليل بالحكمة حاصل في صور كثيرة مثل توسط اقامة الحد بين الهاتك
وبين الزاجر وكذا الفرق بين العمل اليسير والكثير قوله الناس القايسون لم يزكوا العلة به
في الوصف لظهوره قلنا الحكمة علة لعلية الوصف فاولى ان يكون علة للحكم قوله الحكمة تترتب
الحكم قلنا في الوجود الخارجي لا في الذهن وتقدم اوائل الفكر اخر العمل نكتة اخرى
في اول المسلك الحكمة علة لعلية العلة فاولى ان تكون علة للحكم بيانه ان الوصف لا يكون موثرا
في الحكم الا لاشتماله على جلب نفع او دفع ضرر فيكون علة معللة بهذه الحكمة فان لم يمكن العلم
بمعرفة تلك الحكمة المخصوصة استحال التوصل به الى جعل الوصف علة وان امكن ذلك فهو موثر
في الحكم والوصف ليس بموثر كان اسناد الحكم الى الحكمة المعلومة التي هي الموثر اولى من اسناده
الى الوصف الذي هو في الحقيقة ليس بموثر مسئلة يجوز التعليل بالعدم خلافا
لبعض الفقهاء لانه قد يحصل دوران الحكم مع بعض العدمات والدوران يفيد ظن العلية
والظن واجب العمل به واحتجوا على ان العدم لا يصلح للعلية بامور احدها ان
العلية مناقضة للاعلية المحمولة على العدم فاللاعلية عدمية فالعلية ثبوتية فلو
حملناها على العدم كان النفي المحض موصوفا بالصفة الوجودية وهو باطل وذلك

لما امكننا ان نستدل بكون الجدار ... وحصوله في الحيز على كون الموصوف بهذه الصفات
موجودا وهو سفسطة وثانيها ان العلة لا بد وان تتميز عما ليس بعلة سوا اريد بها
المعرف او الموثر او الداعي والتميز عبارة عن كون كل واحد من المتميزين مخصوصا في نفسه
بحيث لا يكون بعين هذا حاصلا لذلك ولا بعين ذلك حاصلا لهذا وهذا غير معقول في العدم
الصرف والنفي المحض ولانه لو جاز وقوع التميز فيه لجاز ان يقال الموثر في العالم عدم صرف
ليست ... ذات معروضة على ما ذهب اليه القايلون بان المعدوم شي لانه ذلك عندهم
ثابت فلا الزام ان يجعل النفي المحض الذي لا يكون ذاتا ولا عينا لامر من الامور موثرا في العالم
وذلك مما يسد باب اثبات الصانع تعالى عن ذلك علوا كبيرا وثالثها ان العدم اما ان يكون
عاريا عن النسبة من كل الوجوه او لا يكون فان كان الاول لم يكن له اختصاص بذات دون ذات
وبوقت دون وقت فلا يجوز جعله علة لحكم معين في ذات معين او شخص معين وان كان له انتساب
بوجه ما كان ذلك الانتساب امرا ثبوتيا ضرورة كونه نقيضا للا انتساب فيلزم وصف
العدم بالوجود وهو محال ورابعها ان المجتهد اذا بحث عن علة الحكم يجب عليه سبر
الاوصاف العدمية فانها غير متناهية مع انه يجب عليه سبر كل وصف يمكن كونه علة
وذلك يدل على ان الوصف العدمي لا يصلح للعلية وخامسها قوله تعالى وان ليس للانسان
الا ما سعى والعدم نفي محض فلا يكون من سعيه فوجب ان لا يترتب عليه حكم لان كل حكم
فانه يحصل للانسان بسببه اما جلب نفع او دفع ضرر فثبت ان الوصف العدمي لا يمكن
ان يكون علة فان قيل الامتناع عن الفعل عدم مع انه قد يكون مامورا به ويكون مستتبعا
للمصالح والمفاسد قلنا الامتناع عن الفعل عبارة عن امر يفعله الانسان فيترتب عليه
عدم ذلك الشي فثبت ان الامتناع ليس عدما محضا الجواب عن الاول ما ذكرتم من الدليل
على ان العلية صفة ثبوتية معارض بدليل اخر وهو انها لو كانت ثبوتية لكانت من
عوارض ذات العلة فكانت مفتقرة الى تلك الذات فكانت ممكنة فكانت مفتقرة الى العلة
فكانت علية العلة لتلك العلية زائدة عليها ولزم التسلسل وعن الثاني سلمنا انه يجب
ان يكون العلة متميزة عما ليس بعلة لكن لا نسلم ان التميز يستدعي كون المتميز ثبوتيا فان
عدم احد الضدين عن المحل يصحح حلول الضد الاخر فيه وعدم ما ليس بضد ليس كذلك وايضا
عدم اللازم يقتضي عدم الملزوم وعدم ما ليس بلازم لا يقتضي ذلك فقد حصل الامتياز في العدمات
وعن الثالث ان العلة عدم مخصوص قوله فالخصوصية صفة ثابتة بالنفي المحض قلنا
لا نسلم ان الخصوصية امر ثبوتي فانها لو كانت امرا ثبوتيا لكانت في نفسها امرا مخصوصا
فيلزم التسلسل وعن الرابع لا نسلم ان المجتهد لا يبحث في السبر والتقسيم عن الاوصاف العدمية
سلمنا ذلك لكن اسقط هذا التكليف عن العدم لتعذره فان العدم غير متناهية وعن
الخامس انا نعلم بالضرورة كوننا مكلفين بالامتناع فدل على ان العدم قد يكون مستحقا
قوله الامتناع عبارة عن فعل يترتب عليه ذلك العدم قلنا لو كان للامتناع عن الفعل عبارة

عن فعل يترتب عليه العدم لكان الممتنع عن الفعل فاعلا وذلك محال **مسئلة** لا بعد
من التعليل بالعدم ان يمنع من التعليل بالاوصاف الاضافية محتجين بانها عدم والعدم
لا يكون علة انما قلنا انها عدم لان مسمى الاضافة ليس امرا وجوديا واذا لم يكن المسمى وجوديا
امتنع ان يكون شيء من الاضافات المخصوصة وجوديا انما قلنا ان مسمى الاضافة ليس امرا
وجوديا لانه لو كان هذا المسمى وجوديا لكان اينما حصل هذا المسمى كان وجوديا فاذا فرضنا
اضافة ما كونها امرا وجوديا كانت لا محالة صفة لمحل فكان حلولها في ذلك المحل اضافة
بينها وبين ذلك المحل فكان مسمى الاضافة حاصلا في حلول تلك الاضافة في ذلك المحل فاذا
كان ذلك المسمى امرا وجوديا كان اضافة للاضافة امرا وجوديا زائدا على الاضافة الاولى
الى غير النهاية وهو محال فثبت ان مسمى الاضافة يمتنع ان يكون وجوديا واذا ثبت ذلك
وجب ان لا يكون شيء من الاضافات المخصوصة وجوديا لان الاضافة المخصوصة ماهية
مركبة من الاضافة ومن الخصوصية فلو كانت امرا وجوديا لكان الوجودي اما نفس
الاضافة او قيد الخصوصية والاول باطل لما تقدم والثاني ايضا باطل لان خصوصية الاضافة
صفة للاضافة فلو كانت الخصوصية امرا ثبوتيا لزم حلول الموجود في النفي المحض
وانه محال فثبت ان شيئا من الاضافات يمتنع ان يكون موجودا فهو معدوم والتعليل
بالعدم غير جائز على ما تقدم **مسئلة** يجوز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي خلافا
لبعضهم لنا ان الدوران يفيد ظن العلية فاذا حصل في الحكم الشرعي حصل ظن العلية
واحتج المانعون بامور **احدها** ان الحكم الشرعي الذي فرض علة يحتمل كونه متقدما
على الحكم الذي جعل معلولا ويحتمل كونه متأخرا ويحتمل كونه معا فعلى تقدير التقدم
لا يصلح للعلية والا لزم تخلف الحكم عن علته وعلى تقدير التأخر لا يصلح للعلية لان المتأخر
لا يكون علة للمتقدم وبتقدير المقارنة يحتمل ان يكون العلة هو وان يكون غيره فهو اذن
على تقديرات ثلاثة لا يكون علة وعلى تقدير واحد يكون علة ولا شك ان العبرة في الشرع
بالغالب لا بالنادر فوجب الحكم بانه ليس بعلة **وثانيها** ان تفسير العلة اما المعرف
او الداعي او المؤثر فان فسرناه بالمعرف امتنع تعليل حكم الاصل بحكم اخر لان المعرف
لحكم الاصل هو النص لا غير واما الثاني والثالث فباطلان لانا نفرع على القول بالمؤثر والداعي
فقول المؤثر والداعي جهات المصالح والمفاسد فالقول بان الحكم الشرعي مؤثر او داعي
خرق للاجماع وهو باطل **وثالثها** ان شرط العلة التقدم على المعلول وتقدم احد الحكمين
على الاخر غير معلوم فاذن شرط العلية مجهول فلا يجوز الحكم بالعلية **ورابعها** ان
الشرع اذا اثبت حكمين في صورة واحدة فليس لاحدهما مزية على الاخر في الوجود والافتقار
والمعلومية فليس جعل احدهما علة للاخر اولى من العكس فاما ان يحكم بكون كل واحد منهما
علة للاخر وهو محال او لا يكون واحد منهما علة للاخر وهو المطلوب **والجواب** عن الاول
لا نسلم ان بتقدير التأخر لا يصلح للعلية لان المراد من العلة المعرف والمتأخر يجوز كونه

معرفا للمتقدم **وعن الثاني** انا نفسر العلة بالمعرف قوله الحكم في محل النص معرف بالنص
لا بغيره قلنا سبق الجواب عنه في مقدمة الباب الثاني **وعن الثالث** لا نسلم ان التقدم
شرط العلية على ما بيناه **وعن الرابع** انه يجوز كون كل واحد منهما علة لصاحبه بمعنى كون
كل واحد منهما معرفا لصاحبه **فرع** اذا جوزنا تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي فهل
يجوز تعليل الحكم الحقيقي بالحكم الشرعي مثاله ان يعلل اثبات الحياة في الشعر بانه يحرم
بالطلاق ويحل بالنكاح فيكون حيا كاليد والحق انه جائز لان المراد من هذه العلة المعرف
ولا يمتنع جعل الحكم الشرعي معرفا للامر الحقيقي **مسئلة** يجوز التعليل بالاوصاف
العرفية وهي الشرف والخسة والكمال والنقصان ولكن بشرطين **احدهما** ان يكون
مضبوطا متميزا عن غيره **والثاني** ان يكون مطردا لا يختلف باختلاف الاوقات فانه لو لم يكن
كذلك لجاز ان لا يكون ذلك العرف حاصلا في زمان الرسول عليه السلام وحينئذ لا يجوز التعليل به
مسئلة يجوز التعليل بالوصف المركب عند الاكثرين ومنع العموم لا يجوز لنا ان
المناسبة مع الاقتران او الدوران يفيد ظن العلية فيجب العمل به **واحتج** المنكرون
بامور ثلاثة **احدها** ان جواز التركيب في العلة يوجب تطرق النقض الى العلة العقلية
واللازم محال فالملزوم مثله بيان الملازمة ان كل ماهية مركبة فانه يعدم كل واحد من
اجزائها علة لعدم علية تلك الماهية لان كون الماهية علة صفة من صفات الماهية وتحقق
الصفة موقوف على تحقق الموصوف واذا كان كذلك كان عدم كل واحد من اجزاء الماهية
علة تامة لعدم علية تلك الماهية فاذا عدم جزء من اجزائها فقد عدمت العلية فاذا عدم
بعد ذلك جزء اخر لم يكن عدم هذا الثاني علة لعدم علية تلك الماهية لان ذلك قد حصل عند
عدم الجزء الاول والحاصل لا يحصل ثانيا فعند عدم الجزء الثاني فقد حصل عدم جزء الماهية مع انه
لم يترتب عليه عدم علية تلك الماهية فقد وجد النقض في العلة العقلية لا يقال لا نسلم ان
عدم جزء الماهية علة لعدم علية الماهية امر حقيقي سواء كانت علية الشيء عقلية
او وضعية **فان قلت** فهذا ينتقض بانه لا يكون في الوجود ماهية مركبة لان عدم كل واحد من
اجزائها علة مستقلة لعدم تلك الماهية ويعود المحال **قلت** ليست الماهية امرا وراء
مجموع تلك الاجزاء فلم يكن عدم احد تلك الاجزاء علة لعدم شيء اخر اما علية الماهية فهي حكم
زائد على ذات الماهية وعدمها معلل بعدم كل واحد من اجزاء الماهية فظهر الفرق
وثانيها ان كون الشيء علة للحكم صفة لذلك الشيء فلو حصلت له تلك الصفة لذاته
او لجعل جاعل اذا كان الموصوف بالعلية امرا مركبا فاما ان يقال حصلت تلك الصفة بتمامها
لكل واحد من تلك الاجزاء فهو محال اما اولا فلانه يلزم حلول الصفة الواحدة في المحال الكثيرة
وهو محال واما ثانيا فلانه يلزم كون كل واحد من تلك الاجزاء علة تامة لانه لا معنى لكون الشيء
علة الا حصول العلية فيه واما ان يقال حصل لكل واحد من اجزاء العلة جزء من تلك العلية
وهذا ايضا محال لانه يقتضي انقسام الصفة العقلية حتى يكون العلية نصف وثلث وربع

وذلك محال لما بيناه ان كل واحد من تلك الاجزا اما ان يكون علة فيعود ايضا فيها اما ان يكون قد حدث
امر لم يكن او ما كان كذلك فان حدث ما يقتضي لحدوث ذلك الامر اما كل واحد من تلك الاجزا
او مجموعها فان كان الاول لكان كل واحد من تلك الاجزا مستقلا باقتضا ما يستقل باقتضا
العلية فوجب كون كل واحد منها علة تامة وذلك محال وان كان الثاني كان الكلام
في اقتضا ذلك المجموع لذلك الامر الحادث كالكلام في اقتضا ذلك المجموع للعلية فيلزم ان
يكون بواسطة حدوث شي اخر ويلزم التسلسل وهو محال وان قلنا انه لم يحدث امر
لم يكن حاصلا لتلك الاجزا حالة الاجتماع كما هي حالة الانفراد لكنها حالة الانفراد
ما كانت علة فكذا عند الاجتماع وفيه بحث عن الاول ان النقض انما يلزم لو جعلنا عدم
جز الماهية علة لعدم علية الماهية وهو مبني على كون العدم علة وهو ممنوع
وعن الثاني ان العلية ليست صفة ثبوتية ولا يلزم التسلسل على ما قررناه وان لم يمكن
صفة ثبوتية امتنع القول بانها اما ان تحل كل واحد من اجزائها او لا بل تنقسم بحسب
انقسام اجزا الماهية وعن الثالث انه منقوض بكل واحد من اجزا العشرة فانه ليس
بعشرة وعند اجتماعها يكون المجموع عشرة فكذا هاهنا فرعان الاول نقل الشيخ
ابو اسحق الشيرازي رحمه الله عن بعضهم انه قال لا يجوز ان تزيد الاوصاف على سبعة
وهذا الحصر لا اعرف له حجة البتة الثاني في الفرق بين جز العلة ومحلها وشرط ذات
العلة وشرط عليتها وسبيل الخلوص منه لا بد من حد الشرط وذكر اقسامه وجهين الاول
انه الذي يلزم من عدمه عدم الحكم ولا يكون جزءا من العلة الثاني وهو انه الذي يلزم من عدمه
معنى دافعة لوجود الحكم اذا عرفت ذلك فمن الناس من انكر هذا الفرق وهم المسمون
للطرد والمنكرون لتخصيص العلة واحتجوا عليه بان العلة الشرعية هي ما يكون
معرفا للحكم وهو انما يكون معرفا للحكم عند اجتماع كل القيود من الشرط والاضافة الى
الاهل والمحل فيكون كل واحد من هذه القيود جزا من المعرف للحكم فيكون جزا من العلة
بلى لا ننكر ان بعض هذه القيود احق بسمى الوجوه من بعض فان القتل له ذات وحقيقة
وله صفة وهي اضافته الى القاتل والى المقتول وذات القتل احق بسمى الوجوه من هذه
الاوصاف لاحتياجها اليه وقد يكون بعض القيود مناسبا دون البعض فيكون
بعضها احق بسمى المناسبة من بعض ولكن مع تسليم هذا التفاوت فالمعتبر في تعريف
الحكم هو المجموع وحينئذ لا يبقى بين جز العلة وبين شرطها ومحلها فرق وجواب هذا البحث
انه اذا صدر بعض تلك الاجزا عن انسان وصدر الباقي عن انسان اخر فان كانت تلك الاجزا
متساوية في القوة والمناسبة اشتركا والا نسب الفعل الى فاعل الجز الاقوى وهذه
الفائدة حاصلة سوا سميناه جز العلة او شرطها ومن الناس من يسلم الفرق ويزعم ان
العلة انما يعرف عليتها بالنص او بالاستنباط فان كان الاول فالقدر الذي دل النص
على كونه مناطا للحكم هو العلة وساير القيود الشرعية اعتبارها لا بل منفصلة

لجعله شرايط وان كان الثاني فالذي يكون مناسبا هو العلة والذي يعتبر في تحقق المناسبة
ولا يكون كافيا فيها فهو جز العلة والذي لا يكون مناسبا ولا جزا منه فهو الشرط هذا اذا
عرفنا علية الوصف بالمناسبة اما اذا عرفناها بساير الطرق لم يظهر هذا الفرق
مسئلة اتفقوا على انه لا يجوز التعليل بالاسم مثل تعليل تحريم الخمر بان العرب
سمته خمرا اما لما يعلم بالضرورة ان مجرد هذا اللفظ لا اثر له فان اريد به تعليله بمسمى هذا الاسم
من كونه مخامرا للعقل فذلك يكون تعليلا بالوصف لا بالاسم مسئلة مذهب الامام
الاعظم الشافعي رضي الله عنه انه يجوز التعليل بالعلة القاصرة وهو قول اكثر المتكلمين
وقال ابو حنيفة واصحابه لا يجوز لنا ان صحة تعدية العلة الى الفرع موقوفة على صحتها في
نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة تعديتها الى الفرع لزم الدور واذا ثبت توقف
على ذلك فقط صحة العلة في نفسها سوا كانت متعدية او لم تكن احتجوا بان لا يجوز ان
يقال ان صحتها في نفسها لا تتوقف على صحة تعديتها بل على صحة وجودها في غير الاصل وحينئذ
ينقطع الدور سلمنا ذلك لكن وجدنا هاهنا ما يدل على فساد العلة القاصرة وهو من وجوه
الاول ان العلة القاصرة لا فائدة فيها وما لا فائدة فيه كان عبثا وهو على الحكيم غير
جائز انما قلنا انه لا فائدة فيها لان الفائدة من ذلك ان يتوسل به الى معرفة الحكم وهذه الفائدة
مفقودة هاهنا لانه لا يمكن التوسل بها الى معرفة الحكم في الاصل لان ذلك معلوم بالنص
ولا يمكن التوسل بها الى معرفة الحكم في غير الاصل لان ذلك انما يمكن اذا وجد ذلك الوصف
في غير الاصل فاذا لم يوجد امتنع حصول تلك الفائدة وانما قلنا ان ما لا فائدة فيه عبث
وان العبث غير جائز فذلك بالاجماع والثاني الدليل ينفي القول بالعلة المظنونة لانه
اتباع للظن وهو غير جائز لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا ترك العمل به في العلة
المتعدية لان فيها فائدة وهي التوسل بها الى معرفة الحكم في غير محل النص وهذه الفائدة
مفقودة في القاصرة فوجب بقاؤها على الاصل الثالث ان العلة الشرعية امارة فلا بد
وان يكون كاشفا عن شي والعلة القاصرة لا تكشف عن شي من الاحكام فلا يكون امارة
فلا يكون علة الجواب لا نجوز ان يقال صحة كونها علة موقوفة على صحة وجودها في
غير ذلك المحل ايضا لان الحاصل في محل اخر لا يكون هو هو بعينه لاستحالة حلول الشي
الواحد بمحلين بل يكون مثله واذا كان كذلك فنقول كل ما يحصل له من الصفات عند
حلوله في محل اخر يكون ممكن الحصول له عند عدم حلول مثله في محل اخر لان حكم الشي
حكم مثله واذا امكن حصول كل تلك الامور فيفرض تحقق ذلك فوجب ان يكون علة
لان تلك العلة ما حصلت الا بسبب تلك الامور واما المعارضة الاولى وهي انه لا فائدة
فيها فلا نسلم قوله الفائدة ان يتوسل بها الى معرفة الحكم قلنا نسلم ان معرفة الحكم
فائدة لكن لا نسلم انه لا فائدة الا هي فما الدليل على هذا الحصر ثم انا نبين ما ندعي من فائدتين
الفائدة الاولى ان نعرف ان الحكم الشرعي مطابق لوجه الحكمة والمصلحة وهذه فائدة

معتبر لان النفوس الى قبول الاحكام المطابقة للحكم والمصالح اميل وعن قبول التحكم المحض
والتعبد الصرف ابعد **الفائدة الثانية** انه لا فائدة اكثر من العلم بالشيء فاما اذا علمنا
الحكم واطلعنا على حكمته صرنا عالمين او ظانين بها كما غافلين عنه وذلك محبوب القلوب
ولا يمتنع ان يكون لنا فيه ايضا مصلحة سلمنا انه لا بد ان نتوسل بالعلة الى معرفة الحكم لكن
في جانب الثبوت او في جانب العدم ع م وهاهنا امكن التوسل به الى عدم الحكم بيانه
انه اذا علمنا ان مناط كون الحكم في الاصل معللا بعلة قاصرة امتنعنا من القياس عليه
فلا نثبت الحكم في الفرع **فان قلت** تكفي في الامتناع من القياس ان لا نجد علة متعدية واما
التعليل بالعلة القاصرة فلا حاجة اليه في الامتناع من القياس **قلت** يجوز ان يوجد في
الاصل وصف متعد يناسب ذلك الحكم فلو لم يجز التعليل بالعلة القاصرة لتعين ذلك الوصف
المتعدي حال القاطع المعارض لكان يجب التعليل به وحينئذ كان يلزم ثبوت الحكم في الفرع
اما لما جاز التعليل بالوصف القاصر صار ذلك معارضا لذلك الوصف المتعدي وحينئذ
لا يثبت القياس ويمتنع الحكم سلمنا انه لا فائدة فيها فلم قلتم انها تكون باطلة فانه لا يمتنع
كونها علة موثرة في الحكم مع ان المطالب لها يكون طالبا لما لا ينتفع به سلمنا ان ما لا فائدة
فيه لا يجوز اثباته ولكن لا يجوز ذكرها لان يعلم انه لا فائدة فيه او بعد ان يعلم ذلك ذكرها هاهنا
المستنبط للعلة حال طلبه لها لا يعلم ان تلك العلة متعدية او قاصرة فلا يمكنه منعه
عن ذلك الطلب وبعد وقوفه على العلة القاصرة لا يمكنه منعه عن معرفتها لان ذلك
خارج عن وسعه سلمنا كل ما ذكروه لكنه منقوض بالتنصيص على العلة القاصرة فان
كل ما ذكروه حاصل فيها مع جوازها **قوله** الدليل ينفي القول بالعلة المظنونة
قلنا لا نسلم واما التمسك بالاثار فقد سبق الجواب عنه في مسئلة اثبات القياس وايضا
فلا نسلم ان العلة المتعدية كما انها وسيلة الى اثبات الحكم فالعلة القاصرة وسيلة
الى نفي الحكم فوجب ان يكون القاصر علة لانها تطلع على نفي المعاني والمتعدية على خلافها
قوله هذه الامارة لا تكشف عن حكم **قلنا** لا نسلم بل تكشف عن المنع من استعمال القياس
سلمنا لكنه تكشف عن حكمة الحكم سلمناه لكنه منقوض بالعلة القاصرة المنصوص
عليها **فرع** اختلفوا في ان الحكم في مورد النص يثبت بالنص او بعلة النص فقالت
الحنفية لا بل ثبوته بالعلة لان الحكم معلوم والعلة مظنونة والمظنون لا يكون طريقا
الى المعلوم والحق ما جوزوه والخلاف فيه لفظي لانا نعني هاهنا بالعلة امرا مناسبا
بعث على الظن الشرعي اثبات الحكم لاجله وذلك مما لا يمكن انكاره **مسئلة** الحق
انه لا يجوز التعليل بالصفات المقدرة خلافا لبعض الفقهاء البصريين مثاله قولهم
الملك معنى مقدر شرعي في المحل اثره اطلاق التصرفات وربما قالوا الملك الحادث
يستدعي سببا حادثا وذلك هو قوله بعت واشتريت وهاهنا الكلمتان مركبتان
من الحروف المتوالية وكل واحد من تلك الحروف لا يوجد عند وجود الحرف الاخر فاذن

ليس لهاتين الكلمتين وجود حقيقي لكن لهما وجود تقديري شرعي فهي ان الشارع قدر
بقاء تلك الحروف الى حين حدوث الملك صورة انه لا بد من وجود السبب حال حصول المسبب
وقد يذكرون هذا التقدير في جانب الاثر فيقولون ان من عليه الدين يكون ذلك الدين
مقدرا في ذمته واعلم ان هذا الكلام ضعيف جدا لان الوجوب اما ان يكون مفسرا
بمجرد تعلق خطاب الشرع على ما هو مذهبنا او يكون التعلق بصفة بحيث يكون
الاخلال به مدخلا في استحقاق الذم على ما هو قول المعتزلة فان كان الاول لم يكن لتعلق
الخطاب حاجة الى معنى محدث يكون علة له لان ذلك التعلق قديم ازلي فكيف يكون معللا
بالمحدث وان كان الثاني فالموثر في الحكم جهات المصلحة والمفسدة فلا حاجة به الى
بقاء الحروف وايضا فالمقدر يجب ان يكون على وفق الواقع والحروف لو وجدت مجتمعة
لخرجت عن ان تكون كلاما فلو قدر الشرع بقاء الحروف التي حصل منها قوله بعت واشتريت
لم يحصل عند اجتماعها هذا الكلام واما **تقدير المال** في الذمة فهو ساقط جدا لا معنى له
الا ان الشرع مكنه من مطالبته في الحال او في الاستقبال ان يطالبه بذلك القدر من المال فهذا
معقول شرعا وعرفا فاما التقدير في الذمة فهو من الترهات التي لا حاجة في العقل
والشرع اليه **مسئلة** العلة قد يكون لها حكم واحد وهو ظاهر وقد يكون حكمها
اكثر من واحد وتلك الاحكام اما ان تكون متماثلة او مختلفة غير متضادة او مختلفة متضادة
والاول اما ان يكون في ذات واحدة او في ذاتين والاول محال لامتناع اجتماع المثلين والثاني
جائز وهو كالقتل الذي يحصل بفعل زيد وعمرو فانه يوجب القصاص على كل واحد منهما
واما الثاني وهو ان يوجب احكاما مختلفة غير متضادة فهو جائز كالحيض لتحريم الاحرام ومس
المصحف والصوم والصلوة بالحيض واما الثالث وهو ان يوجب العلة احكاما متضادة
فلا تخلو اما ان يتوقف اقتضاؤها لها على شرط او لا يتوقف فان كان الاول فالشرطان اما
ان يجوز اجتماعهما او لا يجوز فان لم يجز جاز ان تكون العلة موجبة حكمين متضادين عند
حصول شرطين لا يجتمعان فان كان يجوز اجتماعهما فهو محال لانهما اذا اجتمعا فليس العلة
باقتضاء احدهما اولى من اقتضاء الاخر فوجب ان تقتضيهما معا وهو محال او لا تقتضي واحدا
منهما اصلا فيخرج العلة عن ان يكون علة وبهذا البيان يظهر ايضا انه لا يجوز ان يتوقف
اقتضاء العلة معلوليها المتضادين على شرطين **الثاني** من شروط العلة اختصاصها بمحل
الحكم والا لم يكن باقتضاء حصول الحكم لشيء اولى من اقتضائه لغيره **الثالث** ان اقتضاءها لمعلولها
قد يكون موقوفا على شرط مثل الزنا فانه لا يوجب الرجم الا بشرط الاحصان وقد لا يكون
وهو ظاهر **الرابع** العلة قد تكون علة لاثبات الحكم في الابتداء فقط كالعدة ومنع الحكم
وقد تكون علة في الابتداء والانتهاء كالرضاع في ابطال النكاح وقد يكون بقوته على الدفع
لا على الرفع مثل العدة والردة فانهما يدفعان النكاح ولا يرفعانه وقد يكون بقوته عليهما
مسئلة قد يستدل بذات العلة على الحكم وقد يستدل بعلية العلة على الحكم فالاول
مثل ان يقال قتل عمد عدوان فيكون موجبا للقصاص والثاني ان يقال القتل العمد العدوان

سبب لوجوب القصاص فقد وجد موجب القصاص والاول صحيح والثاني فاسد
لانه قد يتصور ماهية القتل مع كونه سببا للقصاص فانه قد يفهم كونه قتلا مع
الذهول عن السببية وقد يفهم السببية مع الذهول عن كونه قتلا او السببية امر اضافي
والامور الاضافية يتوقف ثبوتها على ثبوت كل واحد من المضافين فدعوى كون القتل
سببا لوجوب القصاص يتوقف على ثبوت القتل وثبوت وجوب القصاص لا يقال
هذا سبب لذلك الشرع بحيث هذا ويقتضي ذلك حتى يحكم على هذا بكونه سببا لذلك
واذا كان دعوى السببية متوقفة على ثبوت الحكم اولا فلو استفدنا ثبوت الحكم
من ذكر السببية لزم الدور وانه محال فعلمنا انه لا يمكن الاستدلال بعلية الوصف
وسببيته على ثبوت الحكم **مسئلة** تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي
لا يتوقف على بيان ثبوت المقتضي لذلك الحكم وهذه المسئلة من تفاريع جواز تخصيص
العلة فانا ان انكرناه امتنع الجمع بين المقتضي والمانع واما اذا جوزناه فهذا الحكم
والجواز غير مفتقر لذلك لنا **الاول** ان الوصف الوجودي اذا كان مناسبا للحكم العدمي
او كان دائرا معه وجودا وعدما حصل ظن ان ذلك الوصف علة لذلك العدم والظن
حجة **الثاني** ان بين المقتضي والمانع معاندة ومضادة والشي لا يتقوى بضده بل
يضعف به واذا جاز التعليل بالمانع حال ضعفه فلان يجوز ذلك عند قوته وهو حال
عدم المقتضي كان اولى **واحتج** المخالف بامور **احدها** انا اذا عللنا انتفاء الحكم
بالمانع فالمعلل اما عدم مستمر او عدم متجدد والاول باطل لان العدم المستمر كان حاصلا
قبل حصول هذا المانع بل قبل الشرع والحاصل قبل الشي يمتنع تعليله بالحاصل بعده والثاني
تسليم للمقصود لان عدم الحكم لا يحصل عنه التجدد الا اذا امتنع من الدخول في الوجود
بعد ان كان بعرضية الدخول في الوجود وذلك لا يعقل الا عند قيام المقتضي **وثانيها**
ان انتفاء الحكم لانتفاء المقتضي اظهر عند العقل من انتفائه لحضور المانع واذا كان كذلك
فاما ان يكون ظن تحقق انتفاء المقتضي مثل ظن تحقق وجود المانع او اقوى منه او اضعف منه
فان كان الاول امتنع تعليل عدم الحكم بوجود المانع لان عدم المقتضي ووجود المانع
لما استويا في الظن واختص عدم المقتضي بمزية وهي ان ظن استناد عدم الحكم اليه اقوى
من ظن استناده الى وجود المانع كان ظن تعليل عدم الحكم بعدم المقتضي اقوى من تعليله
بوجود المانع والعمل بالراجح معلوم فلا يجوز تعليل عدم الحكم بالمانع واما ان كان ظن عدم
المقتضي اظهر فالتقريب المذكور اظهر واما ان كان ظن عدم المقتضي مرجوحا بالنسبة الى
وجود المانع فظن العدم انما يكون مرجوحا لو كان ظن الوجود راجحا وذلك يدل على ان التعليل
بالمانع يتوقف على رجحان وجود المقتضي وهو المطلوب **وثالثها** ان التعليل بالمانع يتوقف
على بيان المقتضي عرفا فيتوقف عليه شرعا اما الاول فلانه من قال الطير لا يطير لان القفص
منعه فهذا التعليل موقوف على العلم بكون الطير حيا قادرا ان [illegible] الطير
يعلل عدم الطيران بالقفص كما لا يعلل عدم حضور زيد في السوق لحضور عمرو انه هناك

لا بد وان يعني انه كان قادرا على الحضور والا قبح ذلك التعليل عرفا **واما الثاني** فلقوله عليه السلام
ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما رآه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح **ورابعها**
ان عدم المقتضي معلوم لعدم الحكم فلو حصل عدم المقتضي امتنع استناد ذلك العدم الى وجود
المانع لان تحصيل الحاصل محال فثبت انه لا بد من بيان وجود المقتضي **والجواب** عن الاول ان العلة
الشرعية معرفة والمعرف يجوز تأخره عن المعرف **قوله** انما يصير الحكم شرعيا اذا كان بحيث لو سكت
الشرع لبقيت **قلنا** لا يعني بكون هذا الانتفاء شرعيا الا انه يعرف الامر بطلب الشرع وذلك حاصل
بدون ما قلتموه **وعن الثاني** ان مجرد النظر الى وجود المانع يقتضي ظن عدم الحكم بدون الالتفات
الى الاقسام الثلاثة التي ذكرتموها **وعن الثالث** لا نسلم ان ظن اسناد عدم الحكم الى وجود المانع
يتوقف على العلم بوجود المقتضي عرفا الا ترى انا اذا علمنا وجود سبع في الطريق فهذا القدر
يكفي في حصول الظن انه لا يحضر الانسان وان كان لا يخطر ببالنا في ذلك الوقت سلامة اعضائه
بل يجعل هذا القدر دليلا لنا ابتداء فعلمنا ان مجرد النظر الى المانع يقتضي ظن عدم الحكم عرفا فليقتض
شرعا للحديث **وعن الرابع** ان مرادنا الا دليل المعرفات على الشي الواحد لا نسلم انه خلاف الاصل
فرع لو سلمنا ان التعليل بالمانع يتوقف على وجود المقتضي لكن لا حاجة الى ذكر دليل منفصل
على وجود المقتضي بل يكفي ان يقال اما ان لا يكون المقتضي موجودا في الفرع وحينئذ يلزم عدم الحكم
في الفرع فقد حصل المقصود وان كان المقتضي موجودا في الفرع لكنه انما ثبت فيه تحصيلا
لمصلحة ودفعا لحاجة وهذا المعنى قائم في الاصل فيلزم ثبوت المقتضي في الاصل واذا ثبت ذلك
فيصح جواز تعليل عدم الحكم فيه بالمانع **مسئلة** قال بعضهم وجود الوصف الذي
جعل علة في الاصل لا بد وان يكون متفقا عليه وهذا ضعيف لانه لما امكن اثباته بالدليل
حصل الغرض بل الحق ان ذلك قد يكون معلوما بالضرورة وقد يكون معلوما بالبرهان اليقيني
وقد يكون معلوما بالامارة الظنية وهذا اخر الكلام في العلة وبالله التوفيق والعصمة

القسم الثالث في المباحث المتعلقة بالحكم والاصل والفرع وفيه ثلثة ابواب

الباب الاول في مباحث الحكم وفيه مسائل **مسئلة**

اتفق اكثر المتكلمين على صحة القياس في العقليات ومنه نوع يسمونه الحاق الغائب
بالشاهد وقالوا لا بد من جامع عقلي والجامع اربعة **العلة** والحد **والشرط** والدليل
اما الجمع بالعلة فكقول اصحابنا اذا كانت العالمية شاهدا معللة بالعلم وجب غائبا ان
يكون كذلك **اما الجمع بالحد** فكقول القائل حد العالم شاهدا من له العلم فيجب طرد
الحد غائبا **واما** الجمع بالشرط فكقولنا العلم مشروط بالحياة شاهدا فكذلك غائبا **واما
الجمع** بالدليل فكقولنا التخصيص والاحكام دلا على الارادة والعلم شاهدا فكذا غائبا
واعلم انه لما كان الجمع بالعلة اقوى الوجوه وجب علينا ان نتكلم فيه فنقول ان اعتماد
القايسين على المذهب [illegible] احدها ان الحكم ثبت في الاصل لعلة كذا وثانيها ان تلك العلة
حاصلة بتمامها في الصورة الاخرى فيها ثبت المذهبان ان حصول العلم بها حصل العلم بثبوت

الحكم في الفرع وان حصل الظن بها حصل ظن ثبوت الحكم في الفرع وانما قلنا انه يلزم من حصول
العلم بتلك المقدمتين حصول العلم بالنتيجة وذلك لانه اذا ثبت ان ذلك المعنى مؤثر في ذلك
الحكم ثم ثبت ذلك المعنى في صورة اخرى فاما ان يكون ذلك المعنى مؤثرا في ذلك الحكم في تلك الصورة
اما ان يعتبر في تلك المؤثرية كونه حاصلا في تلك الصورة او كونه غير حاصل في هذه الصورة
واما ان لا يعتبر شيء من ذلك فان كان الاول لم يكن ذلك المعنى تمام العلة لانه جزءا من تمام العلة كل
ما لا بد منه في المؤثرية فاذا كان لا بد منه لم يكن المعنى هناك وحده لكونه لتعيين ها هنا فذاك
المعنى لتعيين وحده تمام العلة بالتفسير الذي ذكرناه وان كان الثاني فتمام المؤثر حاصل في
الاصل مستلزما للحكم وفي الفرع غير مستلزم للحكم مع انه لم يختلف حاله البتة في الصورتين
لا بحسب زوال شيء عنه ولا بحسب انضمام شيء اليه فيلزم حينئذ ترجيح احد طرفي الممكن المتساوي
على الاخر من غير مرجح وهو محال فثبت بهذا البرهان الباهر انه يلزم من العلم بتينك المقدمتين
حصول العلم بثبوت الحكم في الفرع واذا ثبت هذا ظهر انه يلزم من حصول الظن بهاتين المقدمتين
في العقليات فكان القياس حجة فيها **فان قيل** حاصل الكلام فيما ذكرتم هو الاستدلال
بحصول العلة على حصول المعلول فليس هو بقياس **قلنا** بل هذا هو القياس فانا اذا
راينا الحكم حاصلا في صورة معينة ثم قامت الدلالة على ان المؤثر في ذلك الحكم هو الوصف
الفلاني ثم قامت الدلالة على ان ذلك الوصف حاصل في هذه الصورة الثانية لزم القطع
بحصول الحكم في الصورة الثانية بل تحصيل اليقين بهاتين المقدمتين امر صعب وذلك
لانا وان بينا ان الحاصل في الفرع مثل الحاصل في الاصل فالمثلان لا بد وان يتغايرا بالتعين
والهوية والامر هو اعني ذلك الذي يعتبر هذا يكون كل واحد منهما غير الاخر فالاثنان
واحد هذا خلف واذا حصل التغاير بالتعين والهوية فلعل ذلك التعين احد
الجانبين جزء العلة او شرط العلية وفي الجانب الاخر يكون مانعا من العلية ومع
هذا الاحتمال لا يحصل القطع واعلم ان للمتكلمين طريقين في تعيين العلة **احدهما** التقسيم
لا يكون منحصرا الا اذا قيل لهم لم لا يجوز وجود قسم اخر قالوا اجتهدنا في طلبه فما وجدناه وعدم
الوجدان بعد الاستقصاء في الطلب يدل على عدم الوجود كالمبصر اذا طلب شيئا في الدار
ونظر الى جميع الجوانب من النهار فاذا لم يجد قطع بالعدم **وهذا ضعيف** اذ رب موجود
ما عرفناه بعد الطلب والقياس على نظر العين قياس من غير جامع وبتقدير ذكر الجامع
فهو اثبات القياس بالقياس وهو باطل **وثانيهما** الدوران الخارجي وقد تقدم بيان انه
لا يفيد الظن فضلا عن اليقين **وثالثها** الدوران الذهني كقولهم متى عرفنا كون التكليف
امرا بالمحال عرفنا قبحه وان لم نعرف شيئا اخر ومتى لم نعرف كونه امرا بالمحال لم نعرف قبحه
وان عرفنا سائر صفاته فاذن العلم بالقبح دائر مع العلم بكونه امرا بالتكليف في الذهن
فهذا الدوران الذهني يفيد الجزم بان المؤثر في القبح هو مجرد كونه امرا بالتكليف
فنقول كلامكم مشتمل على امرين احدهما انه لما لزم من العلم بكونه امرا بالمحال العلم بقبحه

لزم ان يكون كونه امرا بالمحال علة لقبحه والثاني انه لما لم يلزم من العلم بسائر صفاته العلم
بكونه قبيحا وجب ان لا يكون سائر صفاته علة لكونه قبيحا واسم مما يكون في هذين المقامين
مما لا بد من الدلالة عليها اما ان العلم بها اليس من العلوم الضرورية كالعلم بان الواحد نصف
الاثنين وما رايت احدا من المتكلمين ذكر في تقرير هذين المقامين شيئا وعلى ان الاول
منقوض بجميع المضافات فانا متى علمنا كون هذا الشخص ابا علمنا كون شخص اخر
ابنا وكذا بالعكس مع انه يستحيل ان يكون كون هذا ابا لذاك علة لكون ذاك ابنا لهذا لان
المضافين معا والعلة قبل المعلول والمع لا يكون قبل واما الثاني فلانه لا يمكن القطع بانا
اذا عرفنا سائر صفاته فانه لا يحصل العلم عند ذلك بكونه قبيحا الا اذا عرفنا كل صفاته
فكيف يمكننا ان نقطع بانا عرفنا كل صفاته فانا اذا جوزنا ان يكون له من الصفات ما لم
نعرفها جوزنا ان يحصل بتلك الصفات التي لا نعرفها ان يحصل عند العلم بها العلم بكونه قبيحا
ومع هذا التجويز لا يتم هذه المقدمة سلمنا انه لا يلزم من العلم بسائر الصفات العلم بكونه
قبيحا فلم لا يدل هذا القدر على ان سائر الصفات لا يجوز ان يكون مؤثرا في القبح **ولنعلم**
ان هذا الكلام في تقرير هاتين المقدمتين ماخوذ من الفلاسفة والحكماء فانهم زعموا ان
العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فعلى هذا لما كان علة للقبح يلزم من العلم به العلم بالقبح
وزعموا ان العلم المقتضي بوجود المعلول لا يحصل الا من العلم بعلته فلا جرم من الجزم
بالقبح عند العلم بكونه امرا بالمحال علمنا ان علة القبح ذلك ولكنا قد بينا في كتبنا العقلية
دلائلهم على هاتين المقدمتين وبينا ضعفها وسقوطها فلا نعيدها ها هنا **مسئلة**
الحق جواز القياس في اللغات وهو قول ابن سريج منا ونقل ابن جني في الخصائص انه
قول اكثر علماء العربية كالمازني وابي علي الفارسي واما اكثر اصحابنا وجمهور الحنفية
فينكرونه **لنا** وجوه **الاول** انا اذا رأينا عصير العنب لا يسمى خمرا قبل الشدة الطارية
واذا حصلت تلك الشدة سميت خمرا فاذا زالت الشدة مرة اخرى زال الاسم والدوران
يفيد ظن العلية فيحصل ظن ان العلة لذلك الاسم هو الشدة ثم رأينا الشدة حاصلة
في النبيذ فيحصل ظن ان علة هذا الاسم حاصلة في النبيذ فيلزم من ظن حصول علة الاسم
ظن حصول الاسم واذا حصل ظن انه مسمى بالخمر وعلمنا او ظننا ان الخمر حرام حصل
ظن ان النبيذ حرام والظن حجة فوجب الحكم بحرمة النبيذ **فان قيل** الدوران انما يفيد
ظن العلية فيما يحتمل العلية وها هنا لم يوجد الاحتمال لانه ليس بين شيء من الالفاظ وشيء
من المعاني مناسبة اصلا فما سمي الا لان يكون شيء من المعاني داعيا للواضع الى تسميته
بذلك الاسم واذا لم يوجد احتمال العلية ها هنا لم يكن الدوران ها هنا مفيدا ظن العلية
سلمنا انه يحصل ظن العلية ولكن لم قلت انه يلزم من حصول العلة في الفرع حصول ذلك الحكم
اذا ثبت ان تلك العلة انما صارت علة لان الشرع جعلها علة الا ترى انه لو قال اعتقت
غانما لسواده فاذا كان له عبد اخر اسود لم يعتق عليه لانه ما جعله الا شارعا علة للحكم

لا يجب أن يتفرع عليه الحكم إنما وجب ذكرها هاهنا لا يلزم من كون الشيء علة لذكر الاسم
حصول ذلك الاسم أينما حصلت الشيء إلا إذا عرفنا أن واضع الاسم هو الله تعالى وعن الخامس
عن الأول أنه لا يمكن جعل المعنى علة للاسم إذا فسرنا العلة بالداعي أو بالمؤثر أما إذا فسرناه
بالمعرف فلا يمتنع كما أن الله تعالى جعل الدلوك علة لوجوب الصلوة لا بمعنى كون الدلوك
مؤثرا أو داعيا بل بمعنى المعرف فكذا هاهنا وعن الثاني أنا بينا أن اللغات توقيفية
وهو الذي اعتمد عليه المازني وأبو علي الفارسي أنه لا خلاف بين أهل اللغة أن كل فاعل
رفع وكل مفعول نصب وكذا القول في جميع وجوه الإعراب فإن كل صنف منها اختص
بأمر انفرد به وليس ذلك إلا قياسا لأنهم لما وصفوا بعض الفاعلين ورفعوه
في ذلك علم أنه ارتفع لكونه فاعلا ونصب المفعول لكونه مفعولا فإن قلت كيف يصح
ذلك وقد وجدنا المفعول غير منتصب وكذا الفاعل لا يرتفع بما بين قلت تخلف الحكم
عن العلة لمانع لا يقدح في العلية عند من يقول بتخصيص العلة ومن لا يقول به فإنه يجعل
ذلك القيد العدمي جزءا من العلة الثالث وهو أن أهل العربية أجمعوا على أن ما لم
يسم فاعله إنما ارتفع لكونه شبيها بالفاعل في إسناد الفعل إليه ولم يزل الفرق من النحاة
من الكوفيين والبصريين يعللون في الأحكام الإعرابية بأن هذا يشبه ذاك كذا وكذا
فوجب أن يشبهه في الإعراب وإجماع أهل اللغة في المباحث اللغوية حجة الرابع
أن يتمسك بعموم قوله تعالى فاعتبروا فإنه يتناول كل الأقيسة واعتمادهم في الفرق
على أن المعاني لا تناسب الألفاظ فامتنع جعل المعنى علة للاسم بخلاف الأحكام
الشرعية فإن المعاني قد تناسبها لما أسقطنا هذا الفرق والجواب عن الحجج
بأمور أحدها قوله تعالى وعلم آدم الأسماء دلت الآية على أنها بأسرها توقيفية
فيمتنع ثبوت شيء منها بالقياس وثانيها أن أهل اللغة لو صرحوا وقالوا قيسوا
لجاز القياس كما إذا قالوا أعتقنا غانما لسواده ثم قالوا قيسوا فإنه لا يجوز القياس وإذا
جاز القياس عند التصريح بالأمر بالقياس فإنه لا يجوز ذلك مع أنهم لم ينقل عن أهل
اللغة نص في ذلك كان أولى وثالثها أن القياس إنما يجوز عند تعليل الحكم في الأصل
وتعليل الأسماء غير جائز لأنه لا مناسبة بين شيء من الأسماء وبين شيء من المسميات وإذا
امتنع التعليل امتنع القياس البتة ورابعها أن وضع اللغات ينافي القياس
فإنهم سموا الفرس الأسود أدهم ولم يسموا الحمار الأسود به وسموا الفرس الأبيض
أشهب ولم يسموا الحمار الأبيض به وسموا صوت الفرس صهيلا وصوت الحمار
نهيقا وصوت الكلب نباحا وأيضا فالقارورة إنما سميت بهذا الاسم لأجل الاستقرار
ثم إن ذلك المعنى حاصل في الحياض والأنهار مع أنها لا تسمى بذلك والخمر إنما سميت بهذا
الاسم لمخامرة العقل ثم المخامرة حاصلة في الأفيون وغيره ولا يسمى خمرا والجواب
عن الأول أنه لا تمسك في الآية لأنه تعالى علم آدم كل الأسماء توقيفا لجواز أن يكون علم البعض توقيفا

والبعض تعليما بالقياس ولأنه يجوز أن يكون آدم عليه السلام علمها توقيفا وبعض علمها
قياسا كما أن جهات القبلة منها ما يدرك حسا ومنها ما يدرك اجتهادا وعن الثاني أنا لا ندعي أنه
نقل إلينا بالتواتر عن أهل اللغة أنهم جوزوا القياس ألا ترى جميع كتب النحو والتصريف
والاشتقاق مملوءة من الأقيسة وأجمعت الأمة على وجوب الأخذ بتلك الأقيسة فإنه
لا طريق إلى أنه لا يمكن تفسير القرآن والأخبار إلا بتلك القوانين فكان ذلك إجماعا معلوما
بالتواتر وعن الثالث ما قدمنا من أنا نفسر العلة بالمعرف لا بالداعي ولا بالمناسبة
وحينئذ لا يقدح عدم المناسبة فيه وعن الرابع أن أقصى ما في الباب أنه ذكروا صورا
لا يجري القياس فيها وذلك لا يقدح في العمل بالقياس كما أن الخطاب ذكر صور الكثير
في الشرع لا يجري القياس فيها ثم لا يدل ذلك على المنع من القياس في الشرع مسألة
المشهور أنه لا يجوز إجراء القياس في الأسباب والدليل عليه أنا إذا قسنا اللواط
على الزنا مثلا في كونه موجبا للحد فإما أن يقول الذي كون الزنا موجبا للحد لأجل وصف
مشترك بينه وبين اللواط وإما أن لا يقول ذلك فإن كان الأول كان الموجب للحد هو ذلك
المشترك وحينئذ يخرج الزنا واللواط عن كونه موجبا لأن الحكم لما استند إلى القدر
المشترك استحال مع ذلك إسناده إلى خصوصية كل واحد منهما فإذن شرط القياس
بقاء حكم الأصل والقياس في الأسباب ينافي بقاء حكم الأصل بخلاف القياس في الأحكام
فإن ثبوت الحكم في الأصل يبقى بكونه معللا بالقدر المشترك بينه وبين الفرع وأما إن قيل
كون الزنا موجبا للحد ليس لأجل وصف مشترك بينه وبين اللواط استحال قياس اللواط
عليه لأنه لا يبقى في القياس الجامع فإن قيل الجامع بين الوصفين لا يكون له تأثير
في الحكم بل تأثيره في علية الوصفين أما الحكم فإنما يحصل من الوصف قلت هذا باطل لأن
ما صلح لعلية العلة كان صالحا لعلية الحكم فلا حاجة حينئذ إلى الواسطة مسألة
الحكم الذي يطلب إثباته بالقياس إما النفي الأصلي أو الحكم الثبوتي المعلوم أو المظنون
فلنتكلم في هذه الثلاثة فنقول اختلفوا في أن النفي الأصلي هل يمكن التوصل إليه
بالقياس أم لا بعد اتفاقهم على أن استصحاب حكم العقل كاف فيه والحق أنه يستعمل فيه
قياس الدلالة لا قياس العلة أما قياس الدلالة فهو أن يستدل بعدم آثار الشيء وعدم خواصه
على عدمه وأما تعذر قياس العلة فلأن العدم الأصلي حاصل قبل الشرع فلا يجوز
تعليله بوصف يوجد بعد ذلك ولقائل أن يقول علة الشرع لا معنى لها إلا المعرف
وتأخير الدليل عن المدلول جائز واعلم أن هذا الكلام مختص بالعدم فأما الإعدام فإنه
حكم شرعي فيجري فيه القياس وأما الذي طريقه العلم فقد اختلفوا في أنه هل يجوز
استعمال القياس فيه والحق أن هذا الخلاف لا ينبغي أن يقع في الجواز الشرعي فإنه لو
أمكن تحصيل اليقين بعلة الحكم ثم تحصيل اليقين بأن تلك العلة حاصلة في هذه الصورة
لحصل العلم اليقيني بأن حكم الفرع مثل حكم الأصل بل البحث ينبغي أن يقع في أنه هل

عن

يمكن تحصيل هذين المقصودين في الاحكام الشرعية ام لا **اما الدين** طريقه الظن فلا مانع
من جواز استعمال القياس فيه **مسئلة** اختلفوا في انه هل يمكن اثبات اصول
العبادات بالقياس ام لا فقال الجبائي والكرخي لا يجوز وبين الكرخي علته انه لا يجوز
اثبات الصلوة بايماء الحاجب بالقياس واعلم ان هذا الخلاف يمكن حمله على وجهين
الاول ان مثال الصلوة بايماء الحاجب لو كانت مشروعة لوجب على النبي عليه السلام
ان يبينها بيانا شائعا ولنقله اهل التواتر البناجحين بصير ذلك معلوما لنا قطعا فلما لم يكن
كذلك علمنا ان القول بها باطل **والثاني** ان يقال لا ندعي انها لو كانت مشروعة لحصل
العلم بها يقينا ولكنا ندعي ذلك يمنع من استعمال القياس فيه اما الاول فهو باطل بالوتر
فانه عندهم واجب مع انه لم يعلم وجوبه قطعا **فان قيل** اذا جوزتم ذلك فلم لا يبلغ مبلغ
التواتر ولعله عليه السلام اوجب صوم شوال ولم ينقل ذلك بالتواتر **قلت** المعتمد في نفيه
الاجماع واما الثاني فتحكم محض لانه اذا جاز الاكتفاء فيه بالظن فلم لا يكتفى بالقياس ثم انا
نستدل على جوازه بعموم قوله تعالى فاعتبروا وبما انه يفيد ظن الضرر فيكون العمل به
واجبا **مسئلة** مذهب الامام الاعظم الشافعي رضي الله عنه انه يجوز اثبات
التقديرات والكفارات والحدود والرخص بالاقيسة وقال ابو حنيفة رضي الله عنه واصحابه
انه لا يجوز وحاصل الخلاف انه هل في الشريعة جملة من المسائل يعلم انه لا يجوز استعمال
القياس فيها او ليس كذلك بل يجب البحث عن كل مسئلة مسئلة انه هل يجري القياس فيها
ام لا **لنا** التمسك بعموم قوله تعالى فاعتبروا وباطلاق قول معاذ رضي الله عنه اجتهد رأيي مع
ان الرسول عليه السلام صوبه على اطلاقه وبانه يجب العمل بالضرر المظنون فان ادعوا
انه لا يمكننا وجدان العلل في هذه المسائل قلنا انما يظهر بالبحث عن كل واحد من هذه
المسائل فان وجدنا العلل فيها صح القياس والا فلا لكن هذا المعنى غير مختص بهذه
المسائل بل كل مسئلة لا نجد العلة فيها يتعذر علينا القياس واعلم ان الشافعي رضي الله عنه
ذكر مناقضاتهم في هذا الباب فقال اما الحدود فقد كثرت اقيستهم فيها حتى تعدوها الى
الاستحسان فانهم زعموا في شهود الزوايا ان المشهود عليه يجب رجمه بالاستحسان
مع انه على خلاف العقل فان يعملوا بما يوافق العقل كان اولى **واما الكفارات** فقد قاسوا
الافطار بالاكل على الافطار بالوقاع وقاسوا قتل الصيد ناسيا على قتله عامدا مع
تقييد النص بالعمد في قوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم **فان قيل**
ليس هذا بقياس وانما هو استدلال على موضع الحكم بحذف الفوارق الملغاة **قلت**
انكم ما لم تثبتوا ان الحكم في الاصل يجب ان يكون معللا وان العلة اما الذي به الاشتراك
بين الاصل والفرع او الذي به الامتياز وباطل ان يكون معللا بما به الامتياز فوجب التعليل
بما به الاشتراك لم يلزم من حصول ذلك المعنى في الفرع حصول الحكم فيه فهذا نفس القياس
واستخراج العلة بطريق السبر والتقسيم **واما المقدرات** فلا مساغ لها حتى

ذهبوا الى مقدرات كثيرة في الدلو والبير واما الرخص فقد قاسوا فيها وما لغوا فان
الاقتصار على الاحجار في الاستنجاء اظهر الرخص ثم حكموا انه يكفي في كل النجاسات
نادرة كانت او معتادة وانتهوا فيها الى نفي ايجاب استعمال الاحجار وقالوا ايضا
العاصي بسفره يترخص فاستنبطوا الرخصة بالقياس مع ان القياس ينفيها لان الرخصة
اعانة والمعصية لا تناسب الاعانة **احتج** الخصم بقوله عليه السلام ادرؤا الحدود
بالشبهات والقياس لا يفيد القطع فيحصل الشبهة واما المقدرات فهي كاعداد
الركعات والمواقيت في الصلوة قالوا العقول لا تهتدي اليها واما الرخص فقالوا
انها منح من الله تعالى فلا يتعدى بها مواضعها واما الكفارات فلانها على خلاف
الاصل لكونها مستلزمة بالنص النافي للضرر **والجواب** انها معروضة بالمسائل التي
ذكرها الشافعي رضي الله عنه ثم نقول هذه الادلة حصلت بخبر الواحد فانه يجوز اثبات
هذه الاشياء بخبر الواحد مع انه لا يفيد العلم وما لاجله صار خبر الواحد مخصصا لها
قائم في القياس الخاص فوجب تخصيصها بالقياس **مسئلة** قال الشيخ ابو اسحق
الشيرازي رضي الله عنه ما طريقه العادة والخلقة كاقل الحيض واكثره واقل النفاس
واكثره واقل الحمل واكثره لا يجوز اثباته بالقياس لان اسبابها غير معلومة لا قطعا
ولا ظاهرا فوجب الرجوع فيها الى قول الصادق **مسئلة** الامور التي لا يتعلق
بها عمل لا يجوز اثباتها بالقياس كقران النبي عليه السلام وافراده ودخوله عليه السلام
مكة صلحا او عنوة فان الثابت في هذه الامور يطلب ليعرف لا ليعمل بها فلا يجوز الاكتفاء
فيها بالظن **مسئلة** القياس اذا ورد بخلاف النص فالنص اما ان يكون
متواترا او احادا فان كان متواترا فالقياس ان نسخه كان مردودا وان خصصه
فقد ذكرنا الخلاف فيه في باب العموم وان كان احادا فهو ما اذا ورد خبر الواحد
على خلاف القياس وقد شرحنا الخلاف فيه في باب الخبر **مسئلة** يجوز التعبد
بالنصوص في كل الشرع فانه يمكن ان ينص الله تعالى على احكام الافعال على الجملة وعلى
تفصيلها فيها كما اذا نص على حرمة الربوا في كل مطعوم ثم يدخل فيه كل مطعوم واما التعبد
بالقياس في الكل فمحال لان القياس لا بد فيه من ثبوت الحكم في الاصل لا باحكام الاصول
شرعية لان العقل لا يدل الا على البراءة الاصلية فما عداها لا يثبت الا بالشرع
فلو كانت تلك الاحكام مثبتة بالقياس لزم الدور وهو محال

الباب الثالث في شرائط الاصول اعلم ان الحكم في المقيس عليه اما ان يكون على وفق
قياس الاصول او على خلاف قياس الاصول فلنذكر حكم كل واحد من هذين القسمين
ثم نذكر ما ظن انه شرط في هذا الباب مع انه ليس بشرط **القسم الاول في شرائط**
الاصول اذا كان حكمه على وفق قياس الاصول فهي ستة الاول ان يثبت حكم الاصل
لان القياس عبارة عن تعدية الفرع بالاصل في الحكم وذلك لا يمكن الا بعد ثبوت الحكم

في الأصل الثاني أن يكون الطريق إلى معرفة ذلك الحكم سمعيا وهذا ظاهر على مذهبنا
في أن جميع الأحكام لا تعرف إلا بالسمع أما على مذهب من يثبت هذه الأحكام عقلا
احتجوا عليه بأنه لو كان ذلك الطريق عقليا لكانت معرفة ثبوت الحكم في الفرع
أصلية فكان القياس عقليا لا سمعيا وهذا ضعيف لأن ثبوت الحكم في الفرع يتوقف
على ثبوت الحكم في الأصل على كون ذلك الحكم معللا بالوصف الفلاني وعلى حصول ذلك
الوصف في الفرع فبتقدير أن يكون المعرفة الأولى عقلية يحتمل أن يكون الباقيان
سمعيين وحينئذ لا يمكن معرفة حكم الفرع إلا بمقدمات بعضها عقلي وبعضها سمعي
فيكون ثبوت الحكم في الفرع سمعيا الثالث أن لا يكون طريق ثبوت الحكم في الأصل هو
القياس لأن العلة التي بها يلحق الأصل القريب بالأصل البعيد إما أن يكون هي التي
بها يلحق الفرع بالأصل القريب أو غيرها فإن كان الأول أمكن رد الفرع إلى الأصل
البعيد فيصير ذكر الأصل القريب لغوا وإن كان الثاني لزم تعليل حكم الأصل القريب
بعلتين وهو محال أما أولا فلأنا بينا أن تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين محال
وأما ثانيا فلأنه لا يمكننا إثبات الحكم في الأصل القريب إلا أن يتوصل إليه بالعلة
الموجودة في الأصل البعيد ومتى توصلنا إليه بتلك العلة امتنع تعليله بالعلة
الموجودة في الفرع لأن تلك العلة إنما عرفت بعد أن عرف تعليل الحكم بعلة أخرى
ومتى عرف ذلك كانت العلة الثانية عديمة الأثر فيكون التعليل بها ممتنعا الرابع
أن لا يكون الدليل الدال على حكم الأصل دليلا بعينه على حكم الفرع وإلا لم يكن جعل
أحدهما أصلا والآخر فرعا أولى من العكس الخامس لا بد أن يظهر كون ذلك الأصل
معللا بوصف معين لأن رد الفرع إليه لا يجوز إلا بهذه الواسطة السادس قالوا
يجب أن لا يكون حكم الأصل متأخرا عن حكم الفرع وهو كقياس الوضوء على التيمم في وجوب
النية لأن التعبد بالتيمم إنما ورد بعد الهجرة والحق أن يقال لو لم يوجد على حكم
الفرع دليل إلا ذلك القياس لم يجز تقدم الفرع على الأصل لأن قبل هذا الأصل يلزم
أن يقال كان الحكم حاصلا من غير دليل وهو تكليف ما لا يطاق أو ما كان حاصلا
البتة فيكون ذلك كالنسخ وأما إن وجد قبل ذلك دليل آخر سوى القياس يدل
على ذلك الحكم جاز لأن ترادف الأدلة على المدلول الواحد غير محال القسم الثاني
إذا كان الحكم في المقيس عليه بخلاف قياس الأصول فقال قوم من الشافعية والحنفية
يجوز القياس عليه مطلقا وقال الكرخي لا يجوز إلا على إحدى خلال ثلاث أحدها أن
يكون قد نص على علة ذلك الحكم لأن النص على العلة كالتصريح بوجوب القياس عليه
وثانيها أن تجمع الأمة على تعليله وإن اختلفوا في علته وثالثها أن يكون القياس عليه
موافقا للقياس على أصول أخر والحق أنه إن كان ورد الخبر بخلاف قياس الأصول إما أن
يكون دليلا مقطوعا به أو غير مقطوع به فإن كان مقطوعا به كان أصلا بنفسه

لأن مرادنا بالأصل في هذا الموضع هذا فكان القياس عليه كالقياس على غيره فوجب
أن يرجح المجتهد بين القياسين ويؤكده أنه إذا لم يمنع العموم من قياس يخصه فأولى
أن لا يكون القياس على العموم مانعا من قياس يخالفه لأن العموم أقوى من القياس
على العموم احتج الخصم بأن الخبر يخرج من القياس ما ورد فيه وما عداه باق على
قياس الأصول والجواب أنه إذا أخرج ما ورد فيه ودلت أمارة على علته اقتضى
إخراج ما شاركه في تلك العلة وليس بأن لا يخرج تشبيها بالأصول أولى من أن يخرج تشبيها
بالمنصوص عليه أما إذا كان غير مقطوع به فإما أن يكون علة حكمه منصوصة أو لا يكون
منصوصة فإن لم تكن منصوصة ولا كان القياس عليه أقوى من القياس على الأصول
فلا شبهة في أن القياس على الأصول أولى من القياس عليه لأن طريقه غير معلوم وإن
كانت منصوصة فالأقرب أنه يستوي القياسان لأن القياس على الأصول يختص
بأن طريق حكمه معلوم وإن كان طريق علته غير معلوم وهذا القياس طريق حكمه
مظنون وطريق علته معلومة فكل واحد منهما أخص بنوع من القوة القسم الثالث
فيما جعل شرطا في هذا الباب مع أنه ليس بشرط وهو ثلاثة الأول زعم عثمان
البتي أنه لا يقاس على الأصل حتى يقوم دلالة على جواز القياس عليه وهذا
باطل من وجوه أحدها أن عموم قوله تعالى فاعتبروا ينفي هذا الشرط
وثانيها إنا إذا ظننا كون الحكم في الأصل معللا بوصف ظننا أو علمنا
حصوله في الفرع حصل ظن أن حكم الفرع مثل حكم الأصل والعمل بالظن واجب
وثالثها أن الصحابة رضوان الله عليهم حين استعملوا القياس في مسألة الحرام
والجد وغيرهما لم يعتبروا ذلك الشرط الثاني زعم بشر المريسي أن شرط الأصل انعقاد
الإجماع على كون حكمه معللا أو ثبوت النص على عين تلك العلة وعندنا أن هذا الشرط
غير معتبر والدليل عليه الوجوه الثلاثة المذكورة والثالث قال قوم الأصل المحصور
بالعدد لا يجوز القياس عليه حتى قالوا في قوله عليه السلام خمس يقتلن في الحل والحرم
لا يقاس عليه ونحن نجوزه للوجوه الثلاثة واحتجوا بأن تخصيص ذلك العدد بالذكر
يدل على نفي الحكم عما عداه وأيضا جواز القياس عليه يبطل ذلك الحصر والجواب
يبطل ذلك بجواز القياس على الأشياء الستة في تحريم ربا الفضل وهذا أيضا دليل
في أول المسألة الباب الثالث في الفرع وشرطه أن يوجد
مثل علة الحكم في الأصل من غير تفاوت البتة لا في الماهية ولا في الزيادة والنقصان لأن
القياس عبارة عن تعدية الحكم من محل إلى محل والتعدية لا تحصل إلا إذا كان الحكم
المثبت في الفرع مثل المثبت في الأصل فإن قيل فهذا يقتضي أن لا يكون قياس العكس
حجة قلنا قد بينا في أول كتاب القياس أن قياس العكس عبارة عن التمسك بنظم
التلازم ابتداء إثبات مقدمة شرطية بقياس الطرد وأما الأمور التي

اعتبرها في الفرع مع أنها ليست معتبرة فيه بل فيه. الأول قال بعضهم يجب أن يكون
حصول العلة في الفرع معلوماً لا مظنوناً وهذا باطل بالنص والحكم والمعقول. أما النص
فهو أن عموم قوله تعالى فاعتبروا يقتضي حذف هذا الشرط. وأما الحكم فهو أن الزنا
والسرقة إذا ظهر عند القاضي فهو يوجب الحد مع أنه لم يعلم وجود الزنا لأن الطريق
إليه شهادة الشهود وهي لا تفيد العلم. وأما المعقول فلأنه إذا حصل ظن كون الحكم
معللاً بذلك الوصف ثم حصل ظن ثبوت ذلك الوصف في الفرع حصل ظن أن الحكم في الفرع
مثل الحكم في الأصل والعمل بالظن واجب مطلقاً على ما بيناه. الثاني قال أبو هاشم الحكم في الفرع
يجب أن يكون مما ثبت جملته حتى يدل القياس على تفصيله ولولا أن الشرع ورد بميراث الجد
جملة وإلا لما استعملت الصحابة رضوان الله عليهم القياس في توريثه مع الإخوة وهذا
باطل لأن أدلة القياس تخلف عن هذا القيد. الثالث أن لا يكون الفرع منصوصاً عليه
وهو على قسمين لأن الحكم الذي دل النص عليه إما أن يكون مطابقاً للحكم الذي دل القياس
عليه أو مخالفاً له فإن كان الأول جاز استعمال القياس فيه عند الأكثرين لأن ترادف الأدلة
على المدلول الواحد جائز ومنعه بعضهم استدل بأن معاذاً رضي الله عنه إنما عدل إلى
القياس بعد فقدان النص فدل على أنه لا يجوز استعماله عند وجوده أيضاً فالدليل ينفي
جواز العمل بالقياس لكونه اتباعاً للظن وأن الظن لا يغني من الحق شيئاً ترك العمل به فيما إذا لم
يوجد النص للضرورة فيبقى حال وجود النص على مقتضى الأصل والجواب عن الأول
أن قصة معاذ دلت على أن التمسك بالقياس عند فقدان النص جائز فأما عند وجود النص
فليس فيه دليل لا على جوازه ولا على بطلانه. وعن الثاني ما تقدم مراراً أن العمل بالقياس
ليس على خلاف الدليل. خاتمة لهذا الباب ههنا نوع آخر من القياس يستعمله أهل
الزمان وهو أن يقال لو ثبت الحكم في الفرع لثبت في الأصل لأنه متى ثبت في الفرع وجب
أن يكون ثبوته لأجل المعنى الفلاني لمناسبته واقتران الحكم به وذلك المعنى حاصل في الأصل
فيلزم ثبوت الحكم فيه فثبت أن الحكم لو ثبت في الفرع لثبت في الأصل فلما لم يثبت في الأصل
وجب أن لا يثبت في الفرع ويمكن أن نذكر ذلك على وجه آخر تلخيصاً وهو أن يقال ثبوت الحكم
في الفرع يفضي إلى المحذور فوجب أن لا يثبت إنما قلنا إنه يفضي إلى المحذور لأنه لو ثبت الحكم
في الفرع لكان إما أن يكون معللاً بهذا الوصف الذي يشترك فيه الفرع والأصل أو لا يكون
معللاً به فإن كان الأول لزم النقض لأنه غير ثابت في الأصل وإن كان الثاني لزم النقض لأن
المناسبة والاقتران دليل العلية فحصولهما بدون العلية يوجب النقض هذا آخر الكلام
في القياس وبالله التوفيق.

الكلام في التعادل والترجيح

وهو مرتب على أربعة أقسام.

القسم الأول في التعادل وفيه مسألتان

مسألة اختلفوا في أنه هل يجوز تعادل الأمارتين فمنع الكرخي منه مطلقاً وجوزه الباقون. والمجوزون اختلفوا
في حكمه عند وقوعه فعند القاضي أبي بكر رحمه الله وأبي علي وأبي هاشم من المعتزلة حكمه التخيير
وعند بعض الفقهاء حكمه أنهما يتساقطان ويجب الرجوع إلى مقتضى العقل. والمختار
أن نقول تعادل الأمارتين إما أن يقع في حكمين متنافيين والفعل واحد وهو كتعارض الأمارتين
على كون الفعل قبيحاً ومباحاً وواجباً. وإما أن يكون في فعلين متنافيين والحكم واحد وهو نحو
وجوب التوجه إلى جهتين قد غلب على ظنه أنهما جهتا القبلة. أما القسم الأول فهو
جائز في الجملة لكنه غير واقع في الشرع. أما أنه جائز في الجملة فلأنه يجوز أن يخبرنا رجلان بالنفي والإثبات
ويستوي عندنا عدالتهما وصدق لهجتهما بحيث لا يكون لأحدهما مزية على الآخر. وأما أنه في الشرع
غير واقع فالدليل عليه أنه لو تعادلت أمارتان على كون هذا الفعل محظوراً ومباحاً فإما أن
يعمل بهما معاً أو يتركا معاً أو يعمل بأحدهما دون الثانية. والأول محال لأنه يقتضي كون الفعل
الواحد محظوراً ومباحاً وهو محال. والثاني أيضاً محال لأنهما لما كانا في نفسيهما بحيث لا يمكن
العمل بهما البتة كان نصبهما عبثاً والعبث غير جائز على الله تعالى. وأما الثالث فهو أن
يعمل بأحدهما دون الأخرى فإما أن يعمل بأحدهما على التعيين أو لا على التعيين والأول باطل
لأنه ترجيح من غير مرجح فيكون ذلك قولاً في الدين بمجرد التشهي وأنه غير جائز والثاني أيضاً باطل
لأنا إذا خيرناه بين الفعل والترك فقد أبحنا له الفعل فيكون هذا ترجيحاً لأمارة الإباحة بعينها
على أمارة الحظر وهو القسم الذي تقدم إبطاله فثبت أن القول بتعادل الأمارتين في حكمين متنافيين
والفعل واحد يفضي إلى هذه الأقسام الباطلة فوجب أن يكون باطلاً. فإن قيل لم لا يجوز العمل
بإحدى الأمارتين على التعيين إما لأنها أحوط أو لأنها أخذ بالأخف. سلمنا ذلك فلم لا يجوز أن يكون
مقتضى التعادل هو التخيير. قوله القول بالتخيير إباحة للفعل فيكون ذلك ترجيحاً لأمارة
الإباحة. قلنا لا نسلم أن القول بالتخيير إباحة بيانه أنه يجوز أن يقول الله تعالى أنت مخير في الأخذ
بأمارة الإباحة وبأمارة الحظر إلا أنك متى أخذت بأمارة الإباحة فقد أبحت الفعل والترك مطلقاً
وإن أخذت بأمارة الحرمة فقد حرمت عليك الفعل مطلقاً فههنا لا يكون آخذاً في الفعل والترك
مطلقاً بالإباحة له في حال وحظر في حال أخرى ومثاله في الشرع أن المسافر مخير بين أن يصلي
أربعاً فرضاً وبين أن يصلي ركعتين فرضاً فالركعتان زائدتان ويجوز تركهما بشرط أن يقصد الرخصة
وأيضاً من أسلف أربعة دراهم على غيره فقال له تصدقت عليك بدرهم إن قبلته وإن لم
تقبل وأبيت إلا ربعه فلك الأربع عن الدين الواجب فإن شاء قبل الصدقة وأدى ثلاثة دراهم
وإن شاء أدى الأربع عن الواجب. سلمنا ذلك فلم قلتم إذا سمع قوله تعالى وأن تجمعوا بين الأختين
حرم عليه الجمع بين المملوكتين وإنما يجوز له الجمع إذا قصد العمل بموجب الدليل الثاني
وهو قوله تعالى أو ما ملكت أيمانكم كما قال عثمان رضي الله عنه أحلتهما آية وحرمتهما
آية. سلمنا ذكر هذه الثلاثة أنها لم تعد تعارض أمارة الحظر والإباحة أما عند تعارض
أمارة الوجوب والإباحة إذا قلنا بالتخيير لم يلزم ترجيح أحدهما على الآخر فلم قلتم
على امتناع التعادل غير متناول لكل الصور. سلمنا فساد القول بالتخيير فلم لا يجوز التساقط
قوله لأنه عبث. قلنا لا نسلم ولم لا يجوز أن يقال إن الله تعالى فيه حكمة خفية لا يطلع عليها

وايضا يبطل انتفا دلك بعين الامر مسمع لكن لا نزاع في وقوع التعادل بحسب اذهاننا
فاذا جاز ان لا يكون التعادل الذهنى عبثا علم الجواز ان يكون التعادل الخارجي عبثا ايضا
ما ذكر عنو ينتكلها اذا افتى مفتيان احدهما بالحل والاخر بالحرمة واستويا في ظن المستفتى
ولم يوجد الرجحان فانهما بالنسبة الى العام كالامارة **والجواب** قوله باحد باحدهما
لانه احوط الا انه اقل عقلا او يحار التخيير فيهما بين الجهتين فوجوده بين التعادل
وان لم يخرج عن بطلا كالامك **قوله** لم يثبت ان التخيير اباحة **قلنا** لان المحظور هو الذى
منع من فعله والمباح هو الذى لم يمنع منه فاذا حصل الاذن في الفعل فقد ارتفع
الحرج فلا يبقى الحظر البتة ولا معنى للاباحة الا ذلك **قوله** ذلك الفعل محظور بشرط ان يأخذ
بامارة الحظر ومباح بشرط ان يأخذ بامارة الاباحة **قلنا** هذا باطل من وجهين **الاول**
وهو ان امارة الاباحة وامارة الحظر اما ان يقوما على ذات الفعل وماهيته باعتبار
واحد او ليس كذلك بل يقوم امارة الاباحة على الفعل المقيد بقيد ويقوم امارة الحظر
على الفعل المقيد بقيد اخر فان كان الثانى كان ذلك مغايرا لهذه المسئلة التى نحن فيها
لان هذه المسئلة هى ان يقوم الامارتان على اباحة شىء واحد وحظره وعلى التقدير الذى
قالوه قامت امارة الاباحة على شىء وامارة الحظر على شىء اخر فانهم لما قالوا عند الاخذ
بامارة الحرمة يحرم الفعل عليه معناه ان امارة الحرمة قامت على حرمة هذا الفعل
حال الاخذ بامارة الحرمة وامارة الاباحة قامت على اباحة هذا الفعل حال عدم الاخذ
بامارة الحرمة فالامارتان انما قامتا على شيئين متباينين غير متلازمين لا على شىء واحد
وكلامنا في قيام الامارتين على حكمين متنافيين في شىء واحد لا في شيئين واذا بطل هذا
القسم ثبت القسم الاول وهو ان امارة الحظر وامارة الاباحة قامتا على ذات الفعل
وماهيته باعتبار واحد فان رفعنا الحرج عن ماهية الفعل كان ذلك اباحة فيكون ترجيحا
لاحد الامارتين بعينها وان لم نرفع كان ذلك حظرا فيكون ترجيحا للامارة الاخرى بعينها
الوجه الثانى في الجواب ان قولهم المراد بالاخذ باحد الامارتين ان يعتقد بها الاخذ
اعتقاد رجحانها فهذا باطل لانها اذا لم يكن راجحة كان اعتقاد رجحانها جهلا
وايضا فمحل الكلام فيما اذا حصل العلم بانه لا رجحان فمع هذه الصورة يمتنع حصول
اعتقاد الرجحان وان فسروا هذا الاخذ بالعزم على الاتيان بمقتضاها فذلك العزم اما
ان يكون عزما جزما بحيث يتصل بالفعل لا محالة او لا يكون كذلك فان كان الاول كان الفعل
في ذلك الوقت واجب الوقوع فيمتنع ورود الاباحة والحظر لانه يكون ذلك اذنا في ايقاع
ما يجب وقوعه او منعا عن وقوع ما يجب وقوعه وان كان الثانى وهو ان لا يكون العزم
عزما جازما فهاهنا يجوز له الرجوع لانه اذا عزم عزما جازما على الترك جاز اذا الرجوع
عن هذا العزم وقصد الاقدام على الفعل جاز له ذلك فعلمنا ان ما قالوه فاسد **قوله** هذه
الدلالة باطلة عند تعادل امارتى الوجوب والحظر **قلنا** لا نقابلها بالنقض وايضا فالاباحة

منافية للوجوب والحظر وعند تعادل امارتى الوجوب والحظر لو حصلت الاباحة لكان ذلك
قولا بتساقطهما واثباتا لحكم لم يدل عليه دليل اصلا **قوله** لا يجوز ان يكون في التساقط حكمة
خفية **قلنا** لان المقصود من وضع الامارة ان يتوصل به الى الحكم فاذا كان هو في ذاته
بحيث يمتنع التوسل به الى الحكم كان خاليا عن المقصود الاصلى منه ولا معنى للعبث الا ذلك
وهذا الخلاف في وقوع التعارض في اخبارنا لان الرجحان لما كان حاصلا في نفس الامر لكن واقعه
غائبا بل غايته انا قصورنا وتقصيرنا ما اشتغلنا به اما اذا كان الرجحان مفقودا في نفس
الامر كان الواضع عابثا **القسم الثانى** وهو تعادل الامارتين في فعلين متنافيين
والحكم واحد فهذا جائز ومقتضاه التخيير والدليل على جوازه ووقوعه في صور **احدها**
قوله عليه السلام في خمس وعشرين من الابل بنت مخاض وفي كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة فمن ملك مائتين
فقد ملك اربع خمسينات وخمس اربعينات فان اخرج الحقاق فقد ادى الواجب اذ عمل
بقوله في كل خمسين حقة وان اخرج بنات اللبون فقد عمل بقوله عليه السلام في كل اربعين
بنت لبون وليس احد اللفظين اولى من الاخر فتخير **وثانيها** من دخل الكعبة فله ان
يستقبل اى جانب شاء لانه كيف فعل فهو مستقبل شيئا من الكعبة **وثالثها** ان الولى
اذا لم يجد من اللبن الا ما يسد رمق احد رضيعيه لو قسمه عليهما او منعهما لماتا ولو
اطعم احدهما مات الاخر فهاهنا هو مخير بين ان يطعم هذا فيهلك ذاك او ذاك فيهلك
هذا ولا سبيل الا التخيير **ورابعها** ان يثبت الحكم في الفعلين المتنافيين بمقتضى ايجاب
العبد نذرا ذكر بمقتضى ايجاب كل واحد منهما بدلا عن الاخر **واحتج** الخصم على فساد التخيير
بان امارة وجوب كل واحد من الفعلين اقتضت وجوبه على وجه لا يسع الاخلال به
والتخيير يسعه ويرخص بتسويغ الاخلال به فالقول بالتخيير مخالف لمقتضى الامارتين معا
والجواب ان امارة وجوب الفعل يقتضى وجوبه فقط واما المنع من الاخلال به على كل
حال فموقوف على عدم الدلالة على قيام غيره مقامه واذا كان كذلك لم يكن التخيير مخالفا
لمقتضى الامارة **فرع** هذا التعادل ان وقع للانسان في عمل نفسه كان حكمه فيه
التخيير وان وقع للمفتى كان حكمه ان يخير المستفتى في العمل بايهما شاء كما يلزمه ذلك
في امر نفسه وان وقع للحاكم وجب عليه التعيين لان الحاكم نصب لقطع الخصومات
فلو خير الخصمين لم ينقطع خصومتهما لان كل واحد منهما يختار الذى هو اوفق له
وليس كذلك حال المفتى **فان قيل** فهل للحاكم ان يقضى في الحكومة بحكم احد الامارتين
اذا كانت تعادلت فيهما ثم يقضى بالامارة الاخرى **قلنا** لا يمتنع ذلك عقلا لكن يجوز لمن استوى
عنده جهتا القبلة ان يصلى مرة الى جهة ومرة اخرى الى جهة اخرى الا انه منع منه
دليل شرعى وهو ما روى انه عليه السلام قال لابى بكر رضى الله عنه لا تقض في شىء واحد بحكمين
مختلفين فاما ما روى عن عمر رضى الله عنه في قضية المسئلة الحمارية بحكمين فذلك على
ما قضينا وهذا على ما نقضى فمحمول على ان ذلك ليس لتعادل الامارتين بل لانه ظهر في المرة

الا في قوة تلك الامارة وفي الحرم الغالبة فوق هذه الامارة **مسئلة** اذا نقل عن المجتهد
قولان فاما ان يوجد له في المسئلة قولان في موضع واحد او في موضعين فان وجد القولان
في موضعين بان يقول في كتاب بتحريم الشيء وفي كتاب اخر بتحليله فاما ان يعلم التاريخ
او لا يعلم فان علم التاريخ فالثاني منهما رجوع عن الاول ظاهرا وان لم يعلم التاريخ حكي عنه
القولان ولا يحكم عليه بالرجوع الى احدهما بعينه وان وجد القولان في الموضع الواحد
بان يقول في المسئلة قولان فاما ان يقول عقيب هذا القول ما يشعر بتقوية احدهما
فيكون ذلك قولا له لان قول المجتهد ليس الا ما ترجح عنده وان لم يقل ذلك فههنا من الناس
من قال انه يقتضي التخيير الا انا ابطلنا ذلك وايضا فبتقدير صحته يكون له في المسئلة قول
واحد وهو التخيير لا قولان بل الحق انه ذكر ذلك ليدل على انه كان متوقفا في المسئلة ولم يظهر له
وجه رجحان والمتوقف في المسئلة لا يكون له فيها قول فلا يحصل له احد القولين اما اذا
لم يعرف قوله في المسئلة لكن عرفنا قوله في نظيرها فهل يجعل قوله في نظيرها قولا له فيها
فنقول ان كان بين المسئلتين فرق يجوز ان يذهب اليه ذاهب لم يحكم بان قوله في المسئلة
كقوله في نظيرها لجواز ان يكون قد ذهب الى الفرق وان لم يكن بينهما فرق البتة فالظاهر
ان قوله في احدى المسئلتين قول له في الاخرى فاما الاقوال المحكية عن الشافعي رضي الله عنه
فهي على وجوه **احدها** ان يكون قد ذكر في كتبه القديمة شيئا وفي كتبه الجديدة شيئا
اخر فالناس ينقلونهما وجهين واحدهما قولا له فالمتاخر كالناسخ للمتقدم
وهذا النوع من التصرف يدل على علو شانه في العلم وفي الدين اما في العلم فلانه يعرف به
انه كان طول عمره مشتغلا بالطلب والبحث والتدبر واما في **الدين** فلانه يدل على انه
متى لاح له في الدين شيء اظهره وانه ما كان يتعصب لنصرة قوله وترويج مذهبه بل كان
منتهى مطلبه ارشاد الخلق الى سبيل الحق **وثانيها** ان يكون قد ذكر القولين في موضع
واحد ونص على الترجيح كقوله وبعض ما ذكرت قولين وهذا القول اولى بالحق
اشبه وايضا فقد يفرع على احدهما ويترك التفريع على الاخر فيعلم ان الذي فرع عليه
اقوى عنده وايضا فربما نبه في اخر كلامه على الترجيح لكن المطالع قد لا يتتبع كلامه
الى الاخر وقد يغفل عن التنبيه لموضع الترجيح **وثالثها** ان يقول في هذه المسئلة قولان
ولا ينبه على الترجيح البتة وههنا احتمالان **احدهما** انه ما ذكر في هذه المسئلة قولان
ولم يقل ان فيها قولين بل يحتمل ان يكونا قولين لبعض الناس وانما ذكرهما الشيخ الناظر في كتابه
على ما خلفها وايضاح القول فيما لكل واحد منهما وعليهما ولانه لو لم يذكرهما فربما خطر
ببال انسان وجه في قوته الا انه لا يمكنه القول به لظنه انه قول حادث خارق
للاجماع فاذا علم ان المصير اليه ليس خرقا للاجماع رجا الناظر الجعل به قولين
للشافعي رضي الله عنه فهذا لا يكون عيبا على الشافعي رضي الله عنه بل على الناقل
فان الشافعي لم يقل فيها قولان بل حكاهما قولين فاذا حرم الراوي بكونهما قولين

للشافعي كان العيب على الناقل **وثانيها** لعل مراد الشافعي رضي الله عنه بقوله فيه
قولان ان في المسئلة احتمالين يمكن ان يقول بهما قائل وذلك اذا كان ما سوى ذينك القولين
ظاهر البطلان فاما ذانك القولان فيمكن ان يقوى بحيث يمكن نصرة كل واحد منهما
بوجوه جليلة ظاهرة ولا يقدر على تمييز الحق منهما عن الباطل الا البالغ في التحقيق فلا جرم
افردهما بالذكر دون سائر الوجوه المحتملة وكما انه يجوز ان يقال في الحجر الذي في الدن انها
مسكرة والمسكر الذي لم يقطع انه قاطع والمراد الصلاحية لا الوقوع فكذا ههنا ثم انه
لم يرجح احدهما على الاخر لانه لم يظهر له فيه وجه الترجيح ونقل الشيخ ابو اسحق الشيرازي
رضي الله عنه عن الشيخ ابي حامد الاسفرايني رحمة الله عليه انه قال لم يصح عن الشافعي رضي الله عنه
قولان على هذا الوجه الا في سبعة عشر مسئلة اقول وهذا ايضا يدل على كمال
منصبه في العلم وفي الدين **اما في العلم** فلان كل من كان اغوص نظرا وادق فكرا واكثر
احاطة بالاصول والفروع واتم وقوفا على شرائط الادلة كانت الاشكالات عنده اكثر
فاما المصر على الوجه الواحد طول عمره في المباحث الظنية بحيث لا يتردد فيه
فذاك لا يكون الا من جمود الطبع وقلة الفطنة وكلال القريحة وعدم الوقوف على
شرائط الادلة والاعتراضات **واما في الدين** فمن وجهين **الاول** انه لما لم يظهر له
فيه وجه الرجحان لم يستحي من الاعتراف بعدم العلم ولم يشتغل بالترويج والمداهنة
بل صرح بالجزم عما هو عاجز عنه وذلك لا يجده الا عن الذي المتقي كيف وقد عد عمر رضي الله عنه
اعترافه بعدم العلم في كثير من المسائل وجميع المسلمين عدوا ذلك من مناقبه وفضائله
فكيف جعلوه عيبا ههنا **الثاني** وهو انه رضي الله عنه لم يقل ابتدا ان الحكم في هذه
المسئلة بل عقد المسئلة واوقعه بين احتمالين ذكر وجه وقوعهما بينهما وكيفية اشتباههما
ثم انه لما لم يظهر له الرجحان تركهما على تلك الحالة ليكون ذلك بعثا له على الفكر بعد ذلك
وحضا لغيره من المجتهدين على طلب الترجيح وهذا هو اللائق بالدين المتين والعقل الرزين
والعلم الكامل بل من انصف واعترف بالحق علم ان ذلك مما يدل على رجحان حاله على حال
سائر المجتهدين في العلم والدين **القسم الثاني في مقدمات الترجيح وفيه**
مسائل مسئلة الترجيح تقوية احد الطريقين على الاخر ليعلم الاقوى فيعمل به
ويطرح الاخر وانما قلنا طريقين لانه لا يصح الترجيح بين امرين الا بعد تكامل كونهما طريقين
لانه لو انفرد كل واحد منهما فانه لا يصح ترجيح الطريق على ما ليس بطريق **مسئلة**
الاكثرون اتفقوا على جواز التمسك بالترجيح وانكره بعضهم وقال عند التعارض يلزم التخيير
او التوقف **لنا** وجوه **الاول** اجماع الصحابة على العمل بالترجيح فانهم قدموا خبر
عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانين على قول من روى الماء من الماء وخبر من روى من ازواجه
عليه السلام انه عليه السلام كان يصبح جنبا على ما روى ابو هريرة انه من اصبح جنبا
فلا صوم له وقوى علي رضي الله عنه خبر ابي بكر رضي الله عنهما فلم يحلفه وحلف غيره وقوى

ابو بكر خبر المغيرة في ميراث الجدة لموافقة محمد بن مسلمة وقوى عمر رضي الله عنه خبر ابي
موسى في الاستيذان بموافقة ابي سعيد الخدري الثاني ان الظنين اذا تعارضا ثم ترجح
احدهما على الآخر كان العمل بالراجح متعينا عرفا فيجب شرعا لقوله عليه السلام ما راه
المسلمون حسنا فهو عند الله حسن الثالث انه لو لم يعمل بالراجح لزم العمل بالمرجوح
وترجيح المرجوح على الراجح ممتنع في بداية العقول واحتج المنكرون بوجهين الاول
ان الترجيح لو اعتبر في الامارات لاعتبر في البينات في الحكومات لانه لو اعتبر لكانت
العلة في اعتباره ترجيح الاظهر على الظاهر وهذا المعنى قائم هاهنا الثاني ان ايما
قوله تعالى فاعتبروا وقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر يقتضي الغاء زيادة الظن والجواب
عن الاول والثاني ان ما ذكرتم دليل ظني وما ذكرناه دليل قطعي والظني لا يعارض القطعي
مسئلة الترجيح لا يجري في الادلة اليقينية لوجهين الاول ان شرط الدليل
اليقيني ان يكون مركبا من مقدمات ضرورية او لازمة عنها لزوما ضروريا اما بواسطة
واحدة او بوسائط شأن كل واحدة منها ذلك وهذا لا يتأتى الا عند اجتماع امور
اربعة احدها العلم الضروري بحقية المقدمات اما ابتداء او استنادا وثانيها
العلم الضروري بصحة تركيبها وثالثها العلم الضروري بلزوم النتيجة عنها ورابعها
العلم الضروري بان ما يلزم عن الضروري لزوما ضروريا فهو ضروري فهذه العلوم
الاربعة يستحيل حصولها في النقيضين معا والا لزم القدح في الضروريات وهو سفسطة
واذا استحال ثبوتها امتنع التعارض الثاني ان الترجيح عبارة عن التقوية والعلم
اليقيني لا يقبل التقوية لانه ان عارضه احتمال النقيض ولو على ابعد الوجوه كان
ظنا لا علما وان لم يقارنه ذلك لم يقبل التقوية مسئلة اشتهر في الالسنة
ان العقليات لا يجري الترجيح فيها وهو خطأ وتفصيله انا ان لم نكلف العوام تحصيل
العلم بالمعتقدات بل اكتفينا منهم بالاعتقاد الجازم على سبيل التقليد لم يمتنع تطرق
التقوية اليه مسئلة مذهب الشافعي رضي الله عنه حصول الترجيح بكثرة
الادلة وقال بعضهم لا يحصل وصورة المسئلة ترجيح احد الخبرين على الآخر بكثرة الرواة
لنا وجهان الاول ان الامارات متى كانت اكثر كان الظن اقوى ومتى كان الظن اقوى
تعين العمل به فبيان الاول من وجوه احدها ان الرواة اذا بلغوا في الكثرة حدا حصل
العلم بقولهم فكلما كانت المقاربة الى ذلك الحد اكثر وجب ان يكون اعتقاد صدقهم
اقوى وثانيها ان قول كل واحد منهم يفيد قدرا من الظن فاذا اجتمعوا استحال ان
لا يحصل الا ذلك القدر الذي كان حاصلا عند الواحد والا اجتمع على الاثر الواحد
مؤثران مستقلان وهو محال فاذن لا بد من الزيادة وثالثها ان احتراز العدد عن
تعمد الكذب اكثر من احتراز الواحد وكذا الغلط والنسيان على العدد ابعد ورابعها
ان احتراز العاقل عن كذب سيعرف اطلاع غيره عليه اكثر من احترازه عن كذب

لا يشعر به غيره وخامسها انا اذا فرضنا دليلين متعارضين متساويين في القوة
في ذهننا فاذا وجدنا دليلا آخر يساوي احدهما فمجموعهما لا بد ان يكون زائدا على ذلك
الآخر لان مجموعهما اعظم من كل واحد منهما وكل واحد منهما مساو لذلك الآخر والاعظم من
المساوي اعظم وسادسها اجماع الصحابة على ان الظن الحاصل بقول الاثنين اقوى
من الظن الحاصل بقول الواحد فان الصديق لم يعمل بخبر المغيرة في مسئلة الجدة حتى رواه
محمد بن مسلمة وعمر رضي الله عنهم لم يعمل بخبر ابي موسى حتى شهد له ابو سعيد الخدري فلولا
ان لكثرة الرواة اثرا في تقوية الظن والا لما كان كذلك وثبت بهذه الوجوه ان الظن يقوى
فوجب ان يتعين به العمل وذلك لانا اجمعنا على جواز الترجيح بقوة الدليل فجواز
الترجيح بقوة الدليل انما كان لزيادة القوة في احد الجانبين وهذا المعنى حاصل في
الترجيح بكثرة الدليل بل اذا كان الترجيح بالقوة حصلت الزيادة مع المزيد عليه
ولا فرق الا ان في الترجيح بالقوة حصلت في محل واحد وفي الترجيح بالكثرة حصلت
الزيادة في محل والمزيد عليه في محل آخر والعلم الضروري حاصل بانه لا اثر لذلك الوجه
الثاني في المسئلة ان مخالفة كل دليل خلاف الاصل فاذا وجد في احد الجانبين دليلان
وفي الجانب الآخر دليل واحد كانت مخالفة الدليلين اكثر محذورا من مخالفة الدليل
الواحد فاشترك الجانبان في قدر من المحذور واختص احدهما بقدر زائد لم يوجد
في الطرف الآخر فلو لم يحصل الترجيح لكان ذلك التزاما لذلك الزائد من المحذور من غير
معارض وانه غير جائز واحتج الخصم بالخبر والقياس اما الخبر فقوله عليه السلام
نحن نحكم بالظاهر وهذا ايضا يدل على ان المعتبر اصل الظهور وان الزيادة عليه ملغاة
ترك العمل به في الترجيح بقوة الدليل لان هناك الزيادة مع المزيد عليه حاصلان في محل
واحد فحال اجتماعهما يكون اقوى منهما حال تفرقهما بخلاف الترجيح بكثرة الدليل
فان هناك الزيادة في محل والمزيد عليه في محل آخر فلا يحصل كمال القوة اما القياس
اجمعنا على انه لا يحصل الترجيح بالكثرة في الشهادة وفي الفتوى فكذا هاهنا وايضا
اجمعنا على ان الخبر الواحد لو عارضه القياسات فانه يكون راجحا على الكل وذلك
يدل على ان الترجيح لا يحصل بكثرة الادلة والجواب عن الاول ان ذلك الاثر ترك العمل به
في الترجيح بالقوة فوجب ان يترك العمل به في الترجيح بالكثرة لان المعتبر قوة الظن
وهي حاصلة في الموضعين اما قوله ان الترجيح بالقوة يحصل الزيادة مع المزيد عليه
في محل واحد وللاجتماع اثر قلنا نحن نعلم انه وان كان محل الزيادة مغايرا لمحل الاصل لكن
مجموعهما يؤثر في تقوية الظن فانه اذا اخبرنا مخبر عدل عن واقعة حصل ظن فاذا اخبرنا
ثان صار ذلك الظن اقوى فاذا اخبرنا الثالث صار اقوى ولا يزال يزداد القوة بازدياد
المخبرين حتى ينتهي الى العلم فعلمنا ان ما ذكره من الفرق لا يقدح في كونه مقويا للظن
واما فصل الشهادة فعندنا لا يحصل الترجيح فيها بكثرة الشهود ثم الفرق ان

الدليل الى اعتبار الشهادة محمد لما فيه من نوع التكرار وفي الخطأ وتقليل القول على
شخص مثله الا انا اعتبرناها فصلا للخصومات فوجب ان يعتبر بحيث على وجه لا يقتضي
الى تطويل الخصومات كيلا يعود على موضوعه بالنقض فلو اجرينا فيه الترجيح بكثرة
العدد لزم تطويل الخصومات فانهما اذا اقاما الشهادة من الجانبين لا على التسوية
كان لاحدهما ان يستمهل القاضي لياتي بعدد اخر من الشهود ثم اذا امهله من اقامتها
بعد انقضاء المهلة كان للاخر ان يفعل ذلك ويفضي ذلك الى ان لا ينقطع الخصومة البتة
فاسقط الشرع اعتبار الترجيح بالكثرة دفعا لهذا المحذور واما الترجيح بكثرة
المفتين فقد جوزه بعض العلماء واما قوله الخبر الواحد يقدم على القياسات الكثيرة
قلنا ان كانت اصول تلك القياسات شيئا واحدا فالخبر الواحد يقدم عليها وذلك لان
القياسات لا تعتبر الا اذا علمنا حكم الاصل وعلمنا ان علته كذا والجمع بين كلها
محال لما عرفت انه لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين واذا علمنا ان الحكم
منها ليس الا الواحد لم يحصل هناك كثرة الادلة اما ان كانت اصول تلك القياسات كثيرة
فلا نسلم انه لا يحصل الترجيح **مسئلة** اذا تعارض دليلان فالعمل بكل واحد منهما
من وجه دون وجه اولى من العمل باحدهما دون الثاني لان دلالة اللفظ على جزء مفهومه
دلالة تابعة لدلالته على كل مفهومه ودلالته على كل مفهومه دلالة اصلية فاذا عملنا
بكل واحد منهما من وجه دون وجه فقد تركنا العمل بالدلالة التبعية واذا عملنا باحدهما
دون الثاني فقد تركنا العمل بالدلالة الاصلية ولا شك ان الاول اولى واذا ثبت ان العمل بكل
منهما من وجه دون وجه اولى من العمل باحدهما من كل وجه دون الثاني فاذا ظهر ذلك
فنقول العمل بكل واحد من وجه انواع ثلثة احدها الاشتراك والتوزيع وان كان
محل التعارض يقبل ذلك وثانيها ان يبعض كل واحد منهما احكاما فيعمل بكل واحد
منهما في حق بعض الاحكام وثالثها العامان اذا تعارضا يعمل بكل واحد منهما في
بعض الصور كقوله عليه السلام الا انبئكم بخير الشهداء فقيل نعم يا رسول الله قال ان
يشهد الرجل قبل ان يستشهد وقوله عليه السلام ثم يفشو الكذب حتى يشهد
الرجل قبل ان يستشهد فيحمل الاول على حقوق الله والثاني على حقوق العباد
مسئلة اذا تعارض الدليلان فاما ان يكونا عامين او خاصين او احدهما عاما
والاخر خاصا او كل واحد منهما عاما من وجه خاصا من وجه اخر وعلى التقديرات
الاربعة فاما ان يكونا معلومين او مظنونين او احدهما معلوما والاخر مظنونا وعلى
التقديرات كلها فاما ان يكون المتقدم معلوما او المتاخر معلوما او لا يكون واحد
منها معلوما فلنذكر احكام هذه الاقسام **القسم الاول** ان يكونا عامين فاما ان
يكونا معلومين او مظنونين او احدهما معلوما والاخر مظنونا **النوع الاول**
ان يكونا معلومين فاما ان يكون التاريخ معلوما او لا يكون فان كان معلوما فاما ان

يكون المدلول قابلا للنسخ او لا يكون فان قبله جعلنا المتاخر ناسخا للمتقدم سواء كانا
ايتين او خبرين او كان احدهما اية والاخر خبرا متواترا **اما على** قول الشافعي رحمه الله
هنا مع ان مذهبه ان القرآن لا ينسخ بالخبر المتواتر ولا بالعكس **لكن** هذا التقسيم
لا يبطل الا انه لو وقع لكان المتاخر ناسخا للمتقدم والشافعي رضي الله عنه يقول ذلك لم يقع
فليس ينقض هذا التقسيم وبين قول الشافعي هنا فاه وان كان مدلولهما غير قابل
للنسخ فيتساقطان ويجب الرجوع الى دليل اخر هذا اذا علم تقدم احدهما على الاخر
اما اذا علم انهما تقارنا فان امكن التخيير فيهما تعين القول به فانه اذا تعذر الجمع لم يبق
الا التخيير ولا يجوز ان يرجح احدهما على الاخر بقوة الاسناد لما عرفت ان المعلوم لا يقبل
الترجيح ولا يجوز الترجيح ايضا بما يرجع الى الحكم نحو كون احدهما حاظرا او مثبتا حكما
شرعيا لانه يقتضي طرح المعلوم بالكلية وانه غير جائز **واما اذا لم يعلم** التاريخ
فههنا يجب الرجوع الى غيرهما لا يجوز في كل واحد منهما ان يكون هو المتاخر فيكون
ناسخا للاخر **النوع الثاني** ان يكونا مظنونين فان علم تقدم احدهما على الاخر كان
المتاخر ناسخا وان علمت المقارنة او لم يعلم شيء من ذلك وجب الرجوع الى الترجيح
فعمل بالاقوى فان تساويا كان المعول فيهما التخيير **النوع الثالث** ان يكون احدهما
معلوما والاخر مظنونا فاما ان يعلم تقدم احدهما على الاخر او لا يعلم ذلك فان علم
وكان المعلوم هو المتاخر كان ناسخا للمتقدم وان كان المظنون هو المتاخر لم ينسخ
المعلوم وان لم يعلم تقدم احدهما على الاخر وجب العمل بالمعلوم لانه ان كان هو المتاخر
كان ناسخا وان كان هو المتقدم لم ينسخه المظنون وان كانا مقارنا كان المعلوم راجحا عليه
لكونه معلوما **القسم الثاني** من الاقسام الاربعة ان يكونا خاصين والتفصيل فيه
كما في العامين من غير تفاوت **القسم الثالث** ان يكون كل واحد منهما عاما من وجه
وخاصا من وجه كما في قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين مع قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم
وكما في قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها مع نهيه عليه السلام
عن الصلوة في الاوقات الخمسة المكروهة فان الاول عام في الاوقات خاص في صلوة
القضاء والثاني عام في الصلوة خاص في الاوقات فهذان العمومان اما ان علم تقدم
احدهما على صاحبه او لم يعلم فان علم وكانا معلومين او مظنونين او كان المتقدم
مظنونا والمتاخر معلوما كان المتاخر ناسخا للمتقدم على قول من يقول العام ينسخ الخاص
المتقدم لانه اذا كان عندهم ان العام المتاخر ينسخ الخاص المتقدم فلان ينسخ لكونه
اعم من اللفظ المتقدم اولى بان يكون ناسخا وان كان المتقدم معلوما والمتاخر مظنونا
لم يجز عندهم ان ينسخ الثاني للاول بل وجب الرجوع عندهم الى الترجيح **فاما من يقول**
ان العام المتاخر يبنى على الخاص المتقدم والخاص المتاخر يخرج بعضه ما دخل تحت
العام المتقدم فاللائق بمذهبه ان لا يقول بشيء من هذه الاقسام بالنسخ بل يذهب الى الترجيح

لانه ليس بتخصيص لكون المتاخر اخص من المتقدم حتى تخرج من المتقدم ما دخل تحت المتاخر
اما اذا لم يعلم تقدم احدهما على الاخر فان كانا معلومين لم يجز ترجيح احدهما على الاخر
بقوة الاسناد لكن يجوز الترجيح بما تضمنه احدهما من كونه محظورا او مثبتا حكما
شرعيا لان الحكم بذلك طريقه الاجتهاد والشرع ترجيح احدهما على الاخر اطراح الاخر
بخلاف ما اذا تعارضا من كل وجه فان لم يترجح احدهما على الاخر فالحكم التخيير واما ان
كانا مظنونين جاز ترجيح كل واحد منهما على الاخر بقوة الاسناد وبما تضمنه الحظر
فاذا لم يترجح فالحكم التخيير واما ان كان احدهما **معلوما** والاخر مظنونا جاز ترجيح
المعلوم على المظنون بكونه معلوما فان ترجح المظنون عليه بما تضمنه الحكم حتى
حصل التعارض كان الحكم فيه كما قدمناه **القسم الرابع** اذا كان احدهما عاما والاخر
خاصا فان كانا معلومين او مظنونين وكان الخاص متاخرا كان ناسخا للعام المتقدم
وان كان العام متاخرا كان ناسخا للخاص المتقدم عند الحنفية وعندنا انه يبنى العام على
الخاص وان وردا معا خص العام بالخاص اجماعا وان جهل التاريخ فعندنا يبنى العام على
الخاص وعند الحنفية سوف نعده وان كان احدهما معلوما والاخر مظنونا فقد اتفقوا
على تقديم المعلوم على المظنون الا اذا كان المعلوم عاما والمظنون خاصا وردا معا
وذلك مثل تخصيص الكتاب والخبر المتواتر بخبر الواحد والقياس وقد ذكرنا اقوال الناس
فيهما في باب العموم **القسم الخامس** في ترجيح الاخبار وتفصيل ترجيح الخبر اما ان يكون
بكيفية اسناده او بوقت وروده او بلفظه او بحكمه او بامر خارج عن ذلك **النوع الاول الترجيح**
الحاصل من الاسناد واعلم ان الترجيح اما ان يقع بكثرة الرواة او باحوالهم اما الترجيح
بكثرة الرواة فمرجح فيه **احدها** ان الخبر الذي رواته اكثر راجح على الذي لا يكون كذلك لما
تقدم بيانه **الثاني** ان يكون احد الخبرين اعلى اسنادا فانه مهما كانت الرواة اقل كان
احتمال الكذب والغلط اقل ومهما كان ذلك اقل كان احتمال الصحة اظهر واذا كان اظهر وجب
العمل به فعلو الاسناد راجح من هذا الوجه لكنه مرجوح من وجه اخر وهو كونه نادرا
اما التراجيح الحاصلة باحوال الراوي فهي اما العلم او الورع او الذكاء او الشهرة
او زمان الرواية او كيفية الرواية **اما التراجيح** الحاصلة بالعلم فهي على وجوه **الاول**
ان رواية الفقيه راجحة على رواية غير الفقيه ومنهم من خص هذا الترجيح بما اذا كان الخبر
مرويا بالمعنى اما المروي باللفظ فلا والحق انه يقع به الترجيح مطلقا لان الفقيه غير
ما يجوز وبين ما لا يجوز فاذا حضر المجلس وسمع كلاما لا يجوز اجراؤه على ظاهره بحث عنه
وسال عن مقدماته وسبب نزوله فحينئذ يطلع على الامر الذي به يزول الاشكال اما من لم يكن
عالما فانه لا يميز بين ما يجوز وما لا يجوز فينقل القدر الذي سمعه وربما كان ذلك القدر وحده
سببا للضلال **والثاني** انه اذا كان احدهما افقه من الاخر كانت روايته راجحة لان الوثوق
باحتراز الافقه عن ذلك الاحتمال المذكور اتم من الوثوق باحتراز [illegible] عنه **والثالث**

انه اذا كان احدهما عالما بالعربية كانت روايته راجحة على من لا يكون كذلك لان الواقف
على اللسان يمكنه التحفظ عن مواقع الزلل ما لا يقدر عليه غير العالم به ويمكن **ان يقال**
بل هو مرجوح لان الواقف على اللسان يعتمد على معرفته فلا يبالغ في الحفظ اعتمادا على
خاطره والجاهل باللسان يكون خائفا فيبالغ في الحفظ **الرابع** رواية الاعلم بالعربية
راجحة على رواية العالم بها والوجه ما تقدم في الافقه **والخامس** ان يكون احدهما صاحب
الواقعة فيما يروي كما روي خبر الجماع حين اوجبنا الغسل بالتقاء الختانين بحديث عائشة رضي الله عنها
في ذلك ورجحناه على رواية غيرها عن النبي عليه السلام الماء من الماء لان عائشة رضي الله عنها كانت اشد
علما بذلك ورجح الشافعي رضي الله عنه رواية ابي رافع على رواية ابن عباس في تزويج ميمونة لان ابا رافع
كان السفير فيه ولذلك كان اعرف بالقصة **والسادس** رواية من جالس العلماء اكثر راجح
والسابع من جالس من المحدثين اكثر راجح **والثامن** ان يكون طريق احد الراويين اقوى وذلك
اذا روى ما نقل عنه اللبس كما اذا روي انه شاهد زيدا في مكان ودنا منه والاخر يروي انه
شاهده في وقت الظهر بالبصر فطريق هذا اظهر والاشتباه على الاول اكثر **اما التراجيح**
الحاصلة بالورع فهي على وجوه **احدها** رواية من ظهرت عدالته بالاختبار راجحة على رواية
مستور الحال عند من يقبلها **وثانيها** رواية من عرفت عدالته بالاختبار اولى من رواية من عرفت
عدالته بالتزكية اذ ليس الخبر كالمعاينة **وثالثها** رواية من عرفت عدالته بتزكية جمع كثير
اولى من رواية من عرفت عدالته بتزكية جمع قليل **ورابعها** رواية من عرفت عدالته بتزكية من كان
اكثر بحثا عن احوال الناس واطلاعا عليها اولى من رواية من عرفت عدالته بتزكية من لم يكن كذلك
وخامسها رواية من عرفت عدالته بتزكية الرجل العالم الورع اولى من رواية من عرفت
عدالته بتزكية العالم الورع **وسادسها** رواية من عرفت عدالته بتزكية العدل مع ذكر
اسباب العدالة اولى من رواية من زكاه العدل بدون ذكر اسباب العدالة **وسابعها** المزكي
اذا زكى الراوي بان عمل بخبره كانت روايته راجحة على ما اذا زكاه وروى خبره **وثامنها** رواية
العدل الذي لا يكون صاحب البدعة اولى من رواية العدل المبتدع سواء كانت تلك البدعة
كفرا في التاويل او لم تكن **اما التراجيح الحاصلة بسبب الذكاء** فهي على وجوه **احدها**
رواية الاكثر ضبطا والاقل نسيانا راجحة على رواية من لا يكون كذلك **وثانيها** اذا كان احدهما اشد
ضبطا لكنه اكثر نسيانا والاخر يكون اضعف ضبطا لكنه اقل نسيانا ولم تكن قلة الضبط وكثرة
النسيان بحيث يمنع من قبول خبره على ما بيناه في باب الاخبار فلا بد من التعارض **وثالثها**
ان يكون احدهما اقوى حفظا لالفاظ الرسول عليه السلام من غيره فان الحجة في الحقيقة ليست
الا في كلام الرسول عليه السلام **ورابعها** ان يجزم احدهما ويقول الاخر كذا اغلب ظني **وخامسها**
ان يكون الراوي قد اختلط عقله في بعض الاوقات ولا يعرف انه روى هذا الخبر حال سلامة
العقل او حال اختلاطه **وسادسها** اذا كان احدهما حفظ لفظ الحديث وعول الاخر
على المكتوب فالاول اولى لانه ابعد عن الشبهة وعنه احتمال **اما التراجيح الحاصلة بسبب**

فيترجح الراوي فأمور أحدها أن يكون من كبار الصحابة لأن دينه كما يمنعه من الكذب فكذا منصب
العالي يمنعه عنه ولذلك كان علي رضي الله عنه يحلف الرواة وكان يقبل رواية الصديق رضي الله عنهما
من غير تحليف وثانيها الذي يلتبس بسبب المرجوحية وثالثها صاحب الاسمين مرجوح بالنسبة
إلى صاحب الاسم الواحد ورابعها رواية معروف النسب راجحة على رواية مجهول النسب
وخامسها أن يكون في رواية أحد الخبرين رجال يلتبس أسماؤهم بأسماء أقوام ضعفاء
ويصعب التمييز فيرجح عليه الخبر الذي لا يكون كذلك أما الترجيح الراجع إلى زمان
الرواية فأمور أحدها إذا كان نعلم أن أحدهما رواية الحديث في زمان الصبي وغير زمان
الصبي فروايته مرجوحة بالنسبة إلى رواية من لم يرو إلا في زمان البلوغ وثانيها إذا كان
أحدهما أنه تحمل الحديث في زمان صباه ولم يرو إلا حالة البلوغ فهو مرجوح بالنسبة إلى من لم يتحمله
ولم يرو إلا في الكبر وثالثها من احتمل فيه هذان الوجهان كان مرجوحا بالنسبة إلى من لا يوجد
ذلك فيه وأما الترجيح الراجع إلى كيفية الرواية فأمور أحدها أن يقع الخلاف
في أحدهما أنه موقوف على الراوي أو مرفوع إلى الرسول عليه السلام فالمتفق على كونه مرفوعا أولى
وثانيها أن يكون أحد الخبرين منسوبا إليه قولا والآخر اجتهادا بأن يروى أنه وقع ذلك في مجلس
الرسول عليه السلام فلم ينكر عليه فالأول أولى لأنه أبلغ احتمالا وثالثها أن يذكر أحدهما سبب نزول
ذلك الحكم ولم يذكر الآخر فيكون الأول راجحا لأنه يدل على أنه كان له من الاهتمام بمعرفته ذلك الحكم
ما لم يكن للآخر ورابعها أن يروي أحدهما الخبر بلفظه والآخر بمعناه أو يحتمل أن يكون قد رواه
بمعناه فالأول أولى وخامسها أن يروي أحدهما حديثا يخالف الحديث الأول فيترجح على
ما لا يكون كذلك وسادسها إذا أنكر راوي الأصل نفي ذكر ما فيه تفصيلا وكرره كان فهو
مرجوح بالنسبة إلى ما لا يكون كذلك وسابعها لو قبلنا المرسل فإذا أرسل أحدهما
وأسند الآخر فعندنا المسند أولى وقال عيسى بن أبان المرسل أولى وقال القاضي عبد الجبار
يستويان لنا أنه إذا أرسل فعدالته معلومة لرجل واحد وهو الذي روى عنه وإذا
أسند صارت عدالته معلومة للكل لأنه يكون كل واحد منهم ممكنا من البحث عن أسباب جرحه
وعدالته ولا شك أن من لم يظهر عدالته إلا لرجل واحد يكون مرجوحا بالنسبة إلى من ظهرت
عدالته لكل أحد لاحتمال أن يكون قد خفي حال الرجل على إنسان ولكن يبعد أن يخفى حاله
على الكل فثبت أن المسند أولى واحتج الخصم بأمرين الأول أن الثقة لا يقول قال الرسول عليه السلام
ذلك ويحكم عليه بالتحليل والتحريم ويشهد به إلا وهو قاطع أو كالقاطع بذلك بخلاف ما إذا أسند
الحديث وذكر الواسطة فإنه أحال على ذكر الخبر بالصحة ولم يزد على حكاية أن فلانا زعم
أن الرسول عليه السلام قال ذلك فكان الأول أولى الوجه الثاني روي أن الحسن قال إذا اجتمع
أربعة نفر من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على حديث تركتهم وقلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
فأخبر عن نفسه أنه لا يستجيز هذا الإطلاق إلا عند قوة الوثوق والجواب عن الأول أن قول
الراوي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يمكن إجراؤه على ظاهره لأنه يقتضي الجزم بصحة خبر الواحد

بل هو جهل وغير جائز فوجب حمله على أن المراد منه إني أظن أن الرسول عليه السلام قال وإذا كان
كذلك كان الإسناد أولى من الإرسال لأن في الإسناد يحصل ظن العدالة للكل وفي الإرسال
لا يحصل ذلك إلا للواحد وهذا هو الجواب بعينه عن الوجه الثاني فرعان الأول لو رجحنا
المرسل على المسند فالمراسيل لو قال الراوي قال رسول الله أما إذا لم يقل ذلك بل قال عن النبي
فالأظهر أنه لا يترجح لأنه في معنى قوله روي عن الرسول الثاني رجح قوم بالحرية والذكورة قياسا
على الشهادة وفيه احتمال القول في الترجيح الراجع إلى حال ورود الخبر وهي ثمانية
الأول أن يكون أحد الراويين للخبرين مدنيا والآخر مكيا فالمدني مقدم لأن الغالب في المكيات
ما كان قبل الهجرة والمدني لا محالة متأخر عنها أما المكيات المتأخرة عن المدنيات فقليلة
والقليل ملحق بالكثير فيحصل ظن الرجحان الثاني الخبر الذي يظهر وروده بعد علو شأن الرسول عليه السلام
وعلو شأنه راجح على الخبر الذي لا يدل على ذلك لأن علو شأنه كان في آخر عمره فالخبر الوارد في هذا
الوقت حصل فيه ما يقتضي تأخره عن الأول فالأولى أن نفصل فنقول إن دل الأول على علو
الشأن والثاني على الضعف ظهر تقدم الأول على الثاني أما إن لم يدل الثاني لا على القوة
ولا على الضعف فمن أين يجب تقدم الأول عليه الثالث أن يكون راوي أحد الخبرين متأخر الإسلام
ويعلم أن سماعه كان بعد إسلامه وراوي الخبر الثاني متقدم الإسلام فيتقدم الأول لأنه أظهر
تأخرا والأولى أن نفصل فنقول المتقدم إذا كان موجودا مع المتأخر لم يمتنع أن تكون روايته
متأخرة عن رواية المتأخر فأما إذا علمنا أنه مات المتقدم قبل إسلام المتأخر أو علمنا
أن أكثر روايات المتقدم متقدمة على روايات المتأخر فهاهنا نحكم بالرجحان لأن النادر
ملحق بالغالب الرابع أن يحصل إسلام الراويين معا كإسلام خالد وعمرو بن العاص لكن
نعلم أن سماع أحدهما بعد إسلامه ولا نعلم ذلك في سماع الآخر فيتقدم الأول لأنه أظهر تأخرا
الخامس أن يكون أحد الخبرين مؤرخا بتاريخ مضيق والآخر يكون خاليا عن التاريخ فيتقدم
الأول لأنه أظهر تأخرا مثاله ما روي أنه عليه السلام في مرضه الذي توفي فيه خرج فصلى
بالناس قاعدا والناس قيام فهذا يقتضي جواز اقتداء القائم بالقاعد وروي أنه عليه السلام
قال إذا صلى الإمام قاعدا فصلوا قعودا أجمعين وهذا يقتضي عدم جواز ذلك فرجحنا الأول
لأنه كان في آخر أحوال الرسول عليه السلام وأما الثاني فيحتمل أنه كان قبل المرض السادس
أن يكون أحدهما مؤقتا بوقت متقدم والآخر يكون خاليا عن الوقت فيقدم الخالي لأنه أشبه
بالمتأخر السابع أن يكون حادثة كان الرسول عليه السلام يغلظ فيها زجرا لهم عن العادات
المتوارثة ثم خفف فيها نوع تخفيف فيرجح التخفيف على التغليظ لأنه أظهر تأخرا
وهذا ضعيف لاحتمال أن يقال بل يرجح التغليظ على التخفيف لأنه عليه السلام ما كان يغلظ
إلا بعد علو شأنه وذكرهما آخر الثامن عمومان تعارضان أحدهما ورد ابتداء
والآخر على سبب فالأول أولى لأن من الناس من قال الوارد على سبب مختص به لا يعم ولكن
ذكروا أنه إنما يجب تقديم الأول إذا لم يفد الترجيح واعلم أن هذه الوجوه في الترجيح ضعيفة

وهي لا تفيد الا ظنا ضعيفا في الرجحان **الفصل الرابع في الترجيح العائد الى اللفظ** وهو من وجوه **احدها** ان يكون اللفظ في احدهما فصيحا في الاستعمال وفي الآخر فصيحا فيرجح الاول لانه عليه السلام كان افصح العرب فلا يكون ذكر كلاما لا يقدر منه من رسله ويحمله على ان الراوي رواه بلفظ نفسه وكيف ما كان فاجمعوا على ترجيح الفصيح عليه **وثانيها** قال بعضهم يقدم الافصح على الفصيح وهو ضعيف لان الفصيح لا يجب في كل كلامه ان يكون افصح ولذلك يروى تفاوت في فصاحة آيات القرآن **وثالثها** ان يكون احدهما عاما والاخر خاصا فيقدم الخاص على العام وقد تقدم دليله في باب العموم **ورابعها** ان يكون احدهما حقيقة والاخر مجازا فتقدم الحقيقة لان دلالة الحقيقة اظهر وهذا يعتبر لوجهين **الاول** ان المجاز الغالب اظهر دلالة من الحقيقة المرجوحة **والثاني** ان المجاز الذي هو الاستعارة اظهر دلالة من الحقيقة فانك لو قلت رايت بحرا او اسدا لانه من قوله كذا **وخامسها** ان يكونا حقيقتين الا ان احدهما اظهر في المعنى اما لكثرة ناقليه او لكون ناقله اوثق وافهم من ناقل غيره ونحو هذا كلها ذكرناه في ترجيح الخبر نظرا الى حال الراوي **وسادسها** ان يكون وضع احدهما لمسماه متفقا عليه ووضع الاخر مختلفا فيه **وسابعها** الذي لا يحتاج الى الاضمار مرجوح بالنسبة الى ما لا يحتاج اليه **وثامنها** الذي يدل على المقصود بالوضع الشرعي او العرفي اولى مما يدل عليه بالوضع اللغوي وهذا يفصل بان اللفظ الذي صار شرعيا فحمله على المعنى الشرعي اولى من حمله على المعنى اللغوي بما الذي لم يكن ذكر فيه مثلا ان يدل احد اللفظين بوضعه الشرعي على حكم واللفظ الثاني بوضعه اللغوي على حكم والنبي للشرع في هذا اللفظ اللغوي عرف شرعي فلا شك يرجح الشرعي على هذا اللغوي لان هذا اللغوي اذا لم يسلبه الشرع فهو لغوي عرفي شرعي معا واما الثاني فهو شرعي واللغوي والعرفي والنقل على خلاف الاصل فان اللغوي اولى **وتاسعها** اذا تعارض مجازان فالذي يكون اكثر شبها بالحقيقة اولى وايضا اذا تعارض مجازان ولا يمكن العمل باحدهما الا بمجازين والاخر يمكن العمل به بمجاز واحد كان هذا راجحا على الاول لانه اقل مخالفة للاصل **وعاشرها** ان يكون احدهما دخله التخصيص والاخر لم يدخله فيقدم على الاول لان الذي دخله التخصيص قد ازيل عن تمام مسماه فبقي مجازا والذي لم يدخله التخصيص بقي في تمام مسماه والحقيقة مقدمة على المجاز **وحادي عشرها** ان يدل احدهما على المراد من وجهين والاخر من وجه واحد فيقدم الاول لان الظن الحاصل منه اقوى **وثاني عشرها** ان يكون احد الحكمين مذكورا مع علته والاخر ليس كذلك فالاول اقوى ومن هذا القبيل ان يكون احدهما مقرونا بمعنى مناسب والاخر يكون معلقا بمجرد الاسم فيكون الاول اولى **وثالث عشرها** ان يكون احدهما منصوصا على الحكم مع اعتباره بمحل آخر والاخر ليس كذلك فيقدم لان الادلة المشبهة والمشبه به جميعا لان اعتبار محل بمحل اشارة الى وجود علة جامعة **مثاله** قول الحنفية في قوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر كالخمر تخلل

رجحناه في الشبه على قوله عليه السلام لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب وفي المشبه به مسألة تخليل الخمر على قوله عليه السلام اريقها **ورابع عشرها** ان يكون دلالة احدهما مؤكدة ودلالة الاخر لا تكون مؤكدة فيقدم الاول كقوله عليه السلام فنكاحها باطل باطل باطل **وخامس عشرها** ان يكون احدهما منصوصا على الحكم مع ذكر المقتضي بنصه كقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها فيقدم على ما ليس كذلك لان اللفظ يدل على ترجيح ذلك على ضده ولان نعرفه بعض النسخ من واحد وعدم ضده يقتضي النسخ مرتين فيكون الاول اولى **وسادس عشرها** ان يكون احد الدليلين مقرونا بنوع تهديد فانه يقدم على ما لا يكون كذلك كقوله عليه السلام من صام يوم الشك فقد عصى ابا القاسم وكذا القول لو كان التهديد في احدهما اكثر **وسابع عشرها** ان يكون احد الدليلين يقتضي الحكم بواسطة والاخر يقتضيه بغير واسطة فالثاني يرجح على الاول كما اذا كانت المسألة ذات صورتين فاعللنا اذا فرض الكلام في صورة واقام الدليل عليه فالمعترض اذا اقام الدليل على خلافه في الصورة الثانية ثم توصل الى الصورة الاخرى بواسطة الاجماع فيحصل للمعلل دليل ارجح على دليلك لان دليلي بغير واسطة ودليلك بواسطة فيكون الترجيح معي لان كثرة الوسائط الظنية يقتضي كثرة للاحتمالات فيكون مرجوحا بالنسبة الى ما يقل الاحتمال فيه **وثامن عشرها** المنطوق يقدم على المفهوم اذا جعلنا المفهوم حجة لان المنطوق اقوى دلالة على الحكم من المفهوم **الفصل الخامس في الترجيح** الراجع الى الحكم وهو من وجوه **الاول** اذا كان احد الخبرين مقررا لحكم الاصل والثاني يكون ناقلا فالحق انه يجب ترجيح المقرر وقال الجمهور من الاصوليين انه يجب ترجيح الناقل **لنا** ان حمل الحديث على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته فلو جعلنا المبقي متقدما على الناقل لكان واردا حيث لا يحتاج اليه لانا في ذلك الوقت نعرف ذلك الحكم بالعقل ولو جعلنا ان المبقي وارد بعد الناقل لكان واردا حيث يحتاج اليه فكان الحكم بتاخره عن الناقل اولى من الحكم بتقدمه عليه **احتج الجمهور** على قولهم بوجهين **الاول** ان اعتبار الناقل اولى لانه يستفاد منه ما لا يعلم الا منه واما المبقي فان حكمه معلوم بالعقل فكان الناقل اولى **الثاني** ان القول بكون الناقل متاخرا يقتضي النسخ لانه يقتضي ازالة حكم العقل فقط وفي القول بكون المقرر متاخرا تكثير النسخ لان الناقل ازال حكم العقل ثم المقرر ازال الحكم الناقل مرة اخرى **والجواب عن الاول** ما ذكرناه في الدليل وهو انا لو جعلنا المبقي متاخرا لكنا استفدنا منه ما لا يستقل العقل به ولو جعلناه متقدما لكنا قد استفدنا منه ما يمكن العقل من معرفته **وعن الثاني** ان ورود الناقل بعد ثبوت حكم الاصل ليس بنسخ لان دلالة العقل مقيدة بشرط عدم دليل السمع فاذا وجد لا نسلم دليل العقل فلا يكون دليل السمع مزيلا الحكم العقلي متفقا الا انه نهايته فلا يكون

ذكر خلاف الاصل وايضا فيما ذكر نوع معارضة من وجه اخر وهو انا لو جعلنا المبقي مقدما لكان
المنسوخ حكما ثابتا بالعقل دليل العقل ودليل الخبر فيكون هذا اكثر مخالفة لانه يكون ذلك نسخا
للامرين بالاصل فهو غير جائز واما على الوجه الذي قلناه لا يكون المنسوخ الا دليلا واحدا
فرع فان قيل انتم تعلمون ان العمل بالناقل على ما ذكرتم الجمهور او بالمبقي على ما ذكرتم نوع من باب
الترجيح **قلنا** قال القاضي عبد الجبار انه ليس من باب الترجيح واستدل عليه بوجهين
الاول انا نحمل الناقل على انه ناسخ والعمل بالناسخ ليس من باب التراجيح **الثاني** انه
لو كان العمل بالناقل ترجيحا لوجب ان نعمل بالخبر الاخر لولا ان هذا الحكم كالحرجين يرجحا
احدهما على الاخر ومعلوم انه لولا الخبر الناقل لكنا انما نحكم بموجب الخبر الاخر لدلالة
العقل لا لاجل الخبر وكلنا نحاميه عن الاول بانا لا نقطع على ان الناقل عن حكم الاصل هنا اخر
وناسخ وانما نحوه الظاهر وذلك مع جواز خلافه فكان ذلك داخلا في باب الاولوية وهذا ترجيح
وعن الثاني انه لولا الخبر الناقل لعلمنا بموجب الخبر الاخر لاجله لا لاجل ما جعله حكما شرعيا
وهذا لا يصح رفعه الا بما يصح النسخ به ولولا انه بعد ورود الخبر صار شرعيا والا لما كان كذلك
الثاني قال القاضي عبد الجبار الخبران اذا كان احدهما مثبتا والاخر نافيا وكانا شرعيين
فانهما سواء وضعف ذلك الامثلة ثلثة **احدها** ان يقتضي العقل حظر الفعل ثم ورد
خبران في وجوبه واباحته **وثانيها** ان يقتضي العقل وجوب الفعل ثم ورد خبران في حظره
واباحته **وثالثها** ان يقتضي العقل اباحة الفعل ثم ورد خبران في حظره ووجوبه **واعلم**
ان هذا التفسير على مذهب من قال ان العقل غير مستقل بشيء من الاحكام باطل بالنفي والاثبات
بل لا بد لذلك باعتقاد الامر الشرعي وحينئذ لا يكون لاحدهما مزيد على الاخر اما على مذهب المعتزلة
فلانهم ذكروا انه لا يدخل النفي والاثبات متواردين على حكم واحد ان يكون احدهما عقليا لانه
ان الاباحة تشارك الوجوب في جواز الفعل وتخالفه في جواز الترك وتشارك الحظر في جواز
الترك وتخالفه في جواز الفعل فهي تشارك كل واحد من الوجوب والحظر بما به
تخالف الاخر اذا ثبت هذا فنقول اذا اقتضى العقل الحظر ثم اقتضى جواز الترك بعد ان
ما صدق عليه انه محظور صدق عليه انه يجوز تركه فاذا جاء خبر الاباحة والوجوب
فالاباحة انما تنافي الوجوب من حيث ان الاباحة تقتضي جواز الترك لا من حيث انها تقتضي
جواز الفعل لكن جواز الترك كما عرفت حكم عقلي فثبت انه لا يدخل النفي والاثبات هاهنا فيكون
احدهما عقليا واما المثال الثاني وهو ما اذا اقتضى العقل الوجوب وجاء خبران في الحظر
والاباحة فالكلام فيه كما في المثال الاول واما المثال الثالث وهو ما اذا اقتضى العقل الاباحة
ثم جاء خبران في الوجوب والحظر فنقول لما ثبت ان الاباحة تشارك كل واحد من الوجوب
والحظر بما به تخالف الاخر فاذا كانت الاباحة مقتضى العقل لزم ان يكون الوجوب
مقررا لحكم العقل من وجه وناقلا من وجه اخر وكذا القول في الحظر فهاهنا ايضا لا يدخل
النفي والاثبات متواردين على امر واحد الا ويكون احدهما عقليا واذا ثبت انه لا يدخل النفي

والاثبات فيكون احدهما عقليا فيرجع الترجيح الى ما تقدم من ان الناقل ارجح ام المبقي
فرع اذا كان مقتضى العقل الحظر ثم ورد خبران في الاباحة والوجوب فالاباحة تشارك
الحظر من وجه وتخالفه من وجه اخر لان خبر الاباحة مقتض لما حكم العقل به من وجه
والنقل من وجه واما الوجوب فانه مخالف الحظر في الحقيقتين معا فيكون الوجوب مقتضيا
للنقل من وجهين فمن رجح الخبر الناقل على المبقي رجح خبر الوجوب ومن رجح المبقي على
الناقل فبالعكس وكذا القول فيما اذا اقتضى العقل الوجوب وجاء خبران في الاباحة
والحظر واما اذا اقتضى العقل الاباحة وجاء خبران في الوجوب والحظر وكل واحد
منهما تشارك الاباحة من وجه وتخالفها من وجه اخر فاذن كل واحد منهما ناقل من
وجه ومبق من وجه فيحصل التساوي ولا يحصل الترجيح **الثالث** اذا تعارض خبران
في الحظر والاباحة فقال ابو هاشم وعيسى بن ابان انهما يستويان وقال الكرخي وطايفة
من الفقهاء خبر الحظر ارجح **احتج** الاخرون على الترجيح بالحظر بالخبر والحكم والمعنى **اما الخبر**
فقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام الحلال وقوله عليه السلام
دع ما يريبك الى ما لا يريبك لا يريبه جواز ترك هذا الفعل لانه اما ان يكون حراما او مباحا
اما يريبه جواز فعله فيجب تركه وعن عمر رضي الله عنه انه قال في الاختين المملوكتين
احلتهما اية وحرمتهما اية والتحريم اولى **واما الحكم** فانه من طلق احدى نسائه ونسيها
حرم عليه وطء جميع نسائه وكذلك لو اعتق احدى امائه **واما المعقول** فهو انه
اذا جاز ان يرتكب الحرام او يترك المباح وترك المباح اولى فكان الترجيح للتحريم احتياطا
فان قيل لا نسلم ايضا ان يكون مباحا فيكون باعتقاده الحظر مقدما على ما لا يأمن
كونه جهلا **قلت** انه اذا استباح المحظور يقدم على محظورين احدهما الفعل
والثاني اعتقاد اباحته وليس كذلك اذا امتنع عن المباح لاعتقاد حظره لانه محظور
واحد والغرض هو الترجيح بجزئيات الحكم **الرابع** المثبت للطلاق والعتاق
مقدم على النافي لهما عند الكرخي وقال قوم يستويان ووجه الاول ان ملك النكاح واليمين
مشروع على خلاف الاصل فيكون رفعهما على وفق الاصل والخبر المنافي لما يوافق الاصل
راجح على الوارد على خلاف الاصل **الخامس** النافي للحد مقدم على المثبت له عند بعض الفقهاء
واكثر المتكلمين وجه الاول من وجوه **احدها** ان الحد ضرر فيكون شرعيته على خلاف
الاصل والنافي له على وفق الاصل فيكون النافي راجحا **وثانيها** ان ورود الخبر في الحد
ان لم يوجب الجزم بذلك النفي فلا اقل من ان يفيد شبهة فيه واذا حصلت الشبهة سقط
الحد لقوله عليه السلام ادرءوا الحدود بالشبهات **وثالثها** اذا كان الحد يسقط بتعارض
البينتين مع ثبوته في اصل الشرع فلان يسقط بتعارض الخبرين في الجملة وانه متقدم له ثبوت
كان اولى **القول في التراجيح الحاصلة بالامور الخارجة** وهي من وجوه **احدها**
الترجيح بكثرة الادلة وقد سبق القول فيه **وثانيها** ان بعض اهل الصحابة عمل

خلافه والخبر لا يجوز خفاؤه عليه وهذا عند البعض يحمل على نسخه او انه لا اصل له اذ لو رواه
لما خالفه وعند الشافعي لا يحمل على ذلك لكن اذا عارضه خبر لا يكون كذلك فيكون راجحا
عليه وثالثها اذا عمل باحدهما اكثر السلف فمن لا يجب تقليدهم كان عملهم امارة لان يجب
ترجيحه لان الاكثر يوفقون للصواب ما لا يوفق له الاقل وقال الاخرون لا يحصل الترجيح
لانه لا يجب تقليدهم ورابعها ان خبر الواحد مما يعم به البلوى يكون مرجوحا اما
لاختلاف المجتهدين في قبوله او لان كونه مما يعم به البلوى ان لم يوجب القدح فيه
فلا اقل من افادته المرجوحية واعلم ان بعض ما يرجح به الخبر قد يكون اقوى من بعض
فيبنى اذا استوى الخبران في كمية وجوه الترجيح ان يعتبر الكيفية فان كان احد
الجانبين اقوى كيفية وجب العمل به وان كان احد الجانبين اكثر كمية واقل كيفية والجانب
الاخر على العكس منه وجب على المجتهد ان يقابلهما في احد الجانبين بما في الجانب الاخر
ويعمل بما يقع الظن والكلام في نوع كثير من الترجيحات مظنون في الاجتهاد القسم
الرابع في تراجيح الاقيسة اما ان يكون بحسب ماهية العلة او بحسب ما يدل
على وجودها او بحسب ما يدل على عليتها او بحسب ما يدل على ثبوت الحكم في الاصل
او بحسب ماهية ذلك الحكم او بحسب محل ذلك الحكم او بحسب محاله او بحسب امور منفصلة
عنها النوع الاول التراجيح المعتبرة بحسب ماهية العلة فنقول انا بينا ان الحكم
الشرعي اما ان يكون معللا بالوصف الحقيقي او بالحكمة والحاجة او بالوصف العدمي او بالوصف
الاضافي او بالوصف التقديري او بالحكم الشرعي وعلى كل التقديرات فالعلة اما ان تكون
مفردة او مركبة من قدرين او اكثر واعتبر بعضهم في التراجيح الواقعة في هذا الباب
على امرين احدهما انه كلما كان اشبه بالعلل العقلية فهو راجح على ما لا يكون كذلك
لان العلل الاصل العقل والفرع كلما كان اشبه بالاصل كان اقوى وثانيهما انه كلما كان
متفقا عليه فهو اولى مما يكون مختلفا فيه وكلما كان الخلاف فيه اقل فهو راجح على
ما يكون الخلاف فيه اكثر والسبب فيه ان وقوع الخلاف فيه يدل على حصول التشكك
والشبهة وهذان الماخذان ضعيفان الاول ظاهر واما الثاني فهو انه كلما كان متفقا عليه
فهو اولى مما يكون مختلفا فيه وذلك لان المقدمة اذا كانت مجمعا عليها كانت يقينية
والقياس الذي بعض مقدماته يقيني وبعضها ظني اقوى من الذي كل مقدماته ظنية
لان الاحتمال في الاول اقل منه في الثاني ومتى كان الاحتمال اقل كان الظن اقوى اذا
عرفت هذا الاصل فلنرجع الى التفصيل وفيه مباحث احدها التعليل بالوصف
الحقيقي اولى من التعليل بسائر الاقسام لان جواز التعليل بالوصف الحقيقي مجمع عليه
بين القائسين والتعليل بسائر الاقسام مختلف فيه فيكون القياس الذي يكون الحكم
في اصله معللا بالوصف الحقيقي اقوى مما لا يكون كذلك وثانيها التعليل بالحكمة اولى من
التعليل بالعدم وبالوصف الاضافي وبالحكم الشرعي وبالوصف التقديري اما العدم

فلان العلم بالعدم لا يدعو الى شرع الحكم الا اذا حصل العلم باشتمال ذلك العدم على نوع
مصلحة فيكون الداعي الى شرع الحكم في الحقيقة هو المصلحة لا العدم واذا كانت العلة
هي المصلحة لا العدم كان التعليل بالمصلحة اولى من التعليل بالعدم فان قيل فهذا
يقتضي ان يكون التعليل بالمصلحة اولى من التعليل بالوصف قلنا كان الواجب ذلك
الا ان الوصف ادخل في الضبط من الحاجة فلهذا المعنى ترجح الوصف على المصلحة
والعدم المطلق لا يعقل الا اذا اضيف الى الموجود فهو في نفسه غير مضبوط فالعدم
لا يعلم في الحقيقة ولا ضابط في نفسه فظهر الفرق واذا ثبت ان التعليل بالحكمة
اولى من التعليل بالعدم وقد ثبت ان الاضافات ليست امورا وجودية لزم ان يكون
التعليل بالحكمة اولى من التعليل بالاضافات واما انه اولى من الحكم الشرعي والوصف
التقديري فلان التعليل بالحاجة تعليل بنفس المؤثر وهذا يمنع من التعليل بغيره
فيكون التعليل بالوصف الحقيقي بالاجماع ولانه اشبه بالعلل الحقيقية فيبقى في هذه
الصور على الاصل وثالثها التعليل بالعدم اولى ام بالحكم الشرعي يحتمل ان يقال بالعدم
اولى لانه اشبه بالامور الحقيقية وان يقال بل الحكم الشرعي اولى لانه اشبه بالموجود
ورابعها التعليل بالعدم اولى ام بالصفات التقديرية لا شبهة هو الاول لان المقدر
معدوم اعطي حكم الموجود كما في المعدوم من المحظورات فهو حاصل مع المقدر
مع مزيد محظور اخر وهو انه مع كونه معدوما اعطي حكم الموجود فكان العدم
اولى وخامسها تعليل الحكم الوجودي بالعلة الوجودية اولى من تعليل الحكم
العدمي بالوصف العدمي ومن تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي ومن الحكم الوجودي
بالوصف العدمي لان كون العلة والمعلول عدميين يستدعي تقدير كونهما وجوديين
لا بما ان العلية والمعلولية وصفان ثبوتيان فحملهما على المعدوم لا يمكن الا اذا
قدر المعدوم موجودا او تعليل العدم بالعدم اولى من القسمين الباقيين للمشابهة
واما ان تعليل العدم بالوجود اولى من تعليل الوجود بالعدم ففيه نظر وسادسها
التعليل بالحكم الشرعي اولى من التعليل بالوصف المقدر لان الاول على وفق الاصل والثاني
على خلاف الاصل وسابعها التعليل بالعلة المفردة اولى من التعليل بالعلة المركبة
لان الاحتمالات في المفرد اقل منها في المركب لان المفرد لو وجد لوجد بتمامه ولو عدم
لعدم بتمامه اما المركب فليس كذلك بان المركب من جزئين فقط يحصل في جانب الوجود
احتمالات ثلثة وهو ان يوجد هذا الجزء بدون ذلك الجزء ويوجد ذلك بدون هذا او يوجد
المجموع وكذا القول في جانب العدم والمركب من ثلثة يوجد فيه احتمالات
سبعة في طرف الوجود وسبعة في طرف العدم ومعلوم انه كلما كان الاحتمال فيه
اقل كان اولى فهذا جملة التراجيح العائدة الى ماهية العلة النوع الثاني التراجيح
العائدة الى ما يدل على ان العلة موجودة اعلم ان العلم بوجود تلك

الذات اما ان يكون بديهيا او حسيا او استدلاليا والاستدلال اما ان يفيد العلم او الظن
وعلى التقديرين فذلك الدليل اما ان يكون عقليا محضا او نقليا محضا او مركبا منهما
فلنتكلم في هذه الاقسام فنقول اما اذا كان الطريق مفيدا لليقين فسواء كان بديهيا
او حسيا او استدلاليا او نقليا وسواء كان عقليا محضا او نقليا محضا او مركبا
منهما وسواء كثرت المقدمات او قلت فانه لا يقبل الترجيح وكلام ابي الحسين يدل على
انه يقبل لنا ان القطعيات لا تقبل الترجيح كما تقدم فان قيل الضروري اقوى من
النظري لان الضروري لا يقبل الشك البتة والنظري يقبله قلت النظري
واجب الحصول عند حصول جميع مقدماته المنتجة له كما ان البديهي واجب الحصول
عند حصول تصور طرفيه وكما ان النظري يزول عند زوال احد الامور التي لا بد في حصول
مجموع مقدماته المنتجة له فكذا الضروري يزول عند زوال احد التصورات التي
لا بد منها فاذن لا فرق في وجوب الجزم عند حضور موجباته في البابين بلى الفرق
ان النظري يتوقف على امور اكثر مما يتوقف عليه الضروري فلا جرم كان زوال النظري
اكثر من زوال الضروري فاما في جانب الوجود واستيفاء الجزم عند حضور كل
ما لا بد منه فلا فرق بين الضروري والنظري البتة اما اذا كان الطريق الدال على وجود
العلة ظنيا فقد يقال كلما كانت المقدمات المنتجة لذلك الظن اقل كان القياس اقوى
لان المقدمات متى كانت اقل كان احتمال الخطا اقل ومتى كان احتمال الخطا اقل كان
ظن الصواب اقوى واعلم ان هذا الكلام على عمومه ليس بحق لان الظن يقبل
التفاوت في القوة والضعف فاذا فرضنا دليلا كانت مقدماته قليلة الا ان
كل واحدة منها كانت مظنونة ظنا ضعيفا ودليلا اخر ظنيا معارضا للاول
ومقدماته كثيرة الا ان كل واحدة منها كانت مظنونة ظنا قويا فالقوة الحاصلة
من احد الجانبين بسبب قلة الكمية قد تصير معارضة من الجانب الاخر بسبب
قوة الكيفية وقد يكون قوة الكيفية في احد الجانبين ازيد من قلة الكمية في الجانب
الاخر حتى ان الدليل الظني الذي يكون مركبا من مقدمات كثيرة قد يفيد ظنا اقوى
من الظن الحاصل من الدليل المركب من مقدمتين فاذن لا بد من اعتبار هذا التفصيل
الذي ذكرناه اذا عرفت هذا فنقول الدليل الظني الذي يدل على وجود العلة اما ان
يكون نصا او اجماعا او قياسا اما القياس فالكلام فيه كما في الاول ولا يتسلسل بل
ينتهي الى النص او الاجماع اما النص فطرق الترجيح فيه ما تقدم في القسم الثالث
من هذا الكتاب واما الاجماع فان كانا قطعيين لم يقبل الترجيح وان كان احدهما
قطعيا والاخر ظنيا لم يقبل الترجيح لان الاجماع المعلوم متقدم على المظنون واما
اذا كانا مظنونين فهذا يقع على وجهين احدهما الاجماعات المختلف فيها كقول
المجتهدين كالاجماع الذي يحدث عقيب قول البعض وسكوت الباقين وباسرها الاجماع

المنقول بطريق الاحاد فهذان القسمان في محل الترجيح واما الذي يقال ان احدهما
متفق عليه والاخر مختلف فيه فان اريد به عدم الاختلاف في احدهما ووقوع الاختلاف
في الاخر فذلك ليس من باب الترجيح لان تقديم المعلوم على المظنون قطعي وان عني به قلة
الاختلاف في احدهما وكثرته في الاخر فلا شك ان هذا القدر يوجب الترجيح ولنختم
هذا الفصل ببحث وهو انه اذا تعارض قياسان وكان وجود الامر الذي جعل
علة لحكم الاصل في احد القياسين معلوما وفي الاخر مظنونا كان الاول راجحا لما بينا
ان القياس الذي بعض مقدماته معلوم راجح على ما كل مقدماته مظنون

القول الثالث في التراجيح الحاصلة بسبب الطرق الدالة على علية الوصف
في الاصل قد ذكرنا في كتاب القياس ان الطريق الدال على علية الوصف في الاصل اما الدليل
النقلي او العقلي اما الدليل النقلي فاما ان يكون نصا او ايماء اما النص فقد يكون
بحيث لا يحتمل غير العلية وهو الفاظ ثلثة وهي قولنا لعلة كذا او لسبب كذا او
لاجل انه كذا فهذا مقدم على جميع الطرق العقلية واما الذي يحتمل غير العلية ولكنه
ظاهر جدا في العلية فالفاظ ثلثة وهي اللام وان والباء وحرف اللام مقدم على ان
والباء لان اللام ظاهر جدا في التعليل واما لفظة ان فقد تكون للتعليل وللتاكيد
ولفظ الباء قد يكون للالصاق كقولك كتبت بالقلم وقد يفيد كونه محكوما به
كقولك انا احكم بالظاهر اما حيث يأتي لا للالصاق ولا ان يكون محكوما به كان مرادفا
للام فانه لا فرق بين ان تقول عاقبته لجنايته وبجنايته اما الباء وان فايهما اقدم
فيه احتمال اما الايماءات ففيها ابحاث احدها انا بينا انه لا دلالة للايماء على علية
الوصف في الاصل الا بتوقفه على كونه مناسبا ولكن الوصف الذي يكون مناسبا راجح
على ما لا يكون كذلك وثانيها ان الايماء الذي له المقدمة راجح على الايماء الظني
لما عرفت ان الدليل الذي بعض مقدماته يقيني والبعض ظني راجح على ما يكون كل
مقدماته ظنيا واما اذا ثبت علية الوصفين بالايماء فوجوه الترجيح
فيها ما ذكرناه في باب خبر الواحد وثالثها ان الجمهور اتفقوا على ان ما ظهرت
عليته بالايماء راجح على ما ظهرت عليته بالوجوه العقلية من المناسبة والدوران
وهذا فيه نظر وذلك لان الايماء لما لم يوجد فيه لفظ يدل على العلية فلا بد وان
يكون الدال على عليته امرا اخر سوى اللفظ ولما تتبعنا لم نجد شيئا يدل على عليتها
الا احد امور ثلثة المناسبة والدوران والسبر على ما مر شرح ذلك في باب الايماءات
واذا ثبت ان الايماءات لا تدل الا بواسطة احد هذه الطرق الثلثة كان الاصل
لا محالة اقوى من الفرع فكان كل واحد من هذه الثلثة اقوى من الايماءات ورابعها
انا قد ذكرنا ان اقسام الايماء متعددة وكل واحد من تلك الاقسام يندرج تحته اقسام
كثيرة فاستيفاء القول في هذا الباب يقتضي ان نتكلم في تفاصيل كل واحد من تلك

الاقسام الخمسة مع صاحبه ثم ينظر في كل واحد من تلك الاقسام مع ما يشاركه في جنسه
ومع ما هو خارج عن جنسه لانه لا يبعد ان يكون احد الجنسين اقوى من الجنس الاخر
ويكون بعض انواع الضعيف اقوى من بعض انواع القوي لكثرة كمالها لطولها
وكثرتها واما الطرق العقلية فقد ذكرنا منها ستة وهي المناسبة والمؤثر
والشبه والدوران والسبر والطرد ولنتكلم في تفاصيل هذه الاجناس ثم في
تفاصيل انواع كل واحد من هذه الاجناس اما تفاصيل هذه الاجناس فمن وجوه
احدها ان المناسبة اقوى من الدوران خلافا لقوم ان الدوران اقوى وعمدة من
ذكر بان العلة المطردة المنعكسة اقوى مما لا يكون كذلك لنا ان الوصف انما يؤثر
في الحكم لمناسبته فالمناسبة علة لعلية العلة وليس يلزم من الوصف مع الحكم
لدورانه معه لان الدوران في الحقيقة ليس من لوازم العلية لان العلة اذا كانت
اخص من المعلول كانت العلة منفكة هناك عن الدوران فقد ينفك الدوران
عن العلية كما في الصور التي عددناها في باب الدوران واذا كان كذلك كان الاستدلال
بالمناسبة على العلية اقوى من الاستدلال بالدوران عليها احتج المخالف بوجهين
الاول ان العلة المطردة المنعكسة اشبه بالعلل العقلية فتكون اقوى الثاني
انهم اجمعوا على صحة الطرد المنعكس ومن الناس من انكر العلة المناسبة التي لا تكون
منعكسة والجواب عن الاول لا نسلم ان العكس واجب في العلل العقلية وقد بيناه في
كتبنا العقلية سلمناه لكن لا نسلم ان الاشبه بالعلل العقلية اولى وعن الثاني ان ذلك
يقتضي ترجيح المناسب المطرد والمنعكس على المناسب الذي لا يكون مطردا منعكسا
ولا نزاع انما لا يقتضي ترجيح الدوران المنعكس على المناسبة على المناسب المنعكس
عن الدوران لانه اذا وجد الدوران بدون المناسبة فقد لا تحصل العلية كرائحة
الخمر مع حرمته وثانيها المناسبة اقوى من التاثير لانه لا معنى للتاثير الا انه عرف
تاثير هذا الوصف في نوع هذا الحكم او في جنسه وكون الشيء مؤثرا في شيء لا يوجب
كونه مؤثرا في ما يشاركه في جنسه اما كونه مناسبا فهو الذي لاجله صار الوصف
مؤثرا في الحكم فكان الاستدلال بالمناسبة على العلية اقوى من الاستدلال بالتاثير
عليها وثالثها ان السبر اما ان يكون قاطعا في مقدماته او مظنونا في مقدماته
او قاطعا في بعض مقدماته دون بعض فان كان قاطعا في كل مقدماته كان التعليل به
متعينا وليس هذا من الترجيح اما اذا كان مظنونا في كل مقدماته مثل ان يدل دليل
ظني على ان الحكم معلل ودليل اخر ظني على ان العلة اما هذا الوصف او ذلك ودليل
اخر ظني ان العلة ليست ذلك الوصف فيحصل هاهنا ظن ان العلة ليست الا هذا
هذا الوصف فهاهنا العمل بالمناسبة اولى من العمل بهذا السبر وذلك لان الدليل
الدال على المقدمات الثلاثة التي لا بد منها في السبر اما النص او الايماء او الطرق
العقلية فان كان هو النص صار تلك المقدمة يقينية وقد فرضناها ظنية
هذا خلف وان كان ايماء فقد عرفت ان الايماء مرجوح بالنسبة الى المناسبة واما
الطرق العقلية فالمناسبة اولى من غيرها لان المناسبة مستقلة بانتاج العلية
والسبر لا ينتج العلية الا عن مقدمات كثيرة فالمثبت لتلك المقدمات اما المناسبة
او غيرها فان كان الاول كانت المناسبة اولى من السبر لان في اثبات الحكم بالمناسبة
يكفي المناسبة الواحدة في الانتاج وفي السبر لا بد من ثلاث مقدمات والكثرة دليل
المرجوحية وان كان الثاني كانت المناسبة اولى لان المناسبة علة لعلية العلة
وغير المناسبة ليس كذلك فالاستدلال بالمناسبة على العلية اولى واما ان كان
السبر مظنونا في بعض المقدمات مقطوعا في البعض عاد الترجيح المذكور
في تلك المقدمات المظنونة ورابعها المناسبة اقوى من الشبه والطرد وذلك
واضح لا حاجة به الى الدليل هذا هو الكلام في تراجيح هذه الطرق الستة
العقلية ولنتكلم الان في انواع كل واحد منها وفيه مسائل مسئلة ترجيح
بعض المناسبات على بعض اما ان يكون بامور عائدة الى ماهيتها او بامور خارجة
عنها اما القسم الاول فتقريره انك قد عرفت ان كون الوصف مناسبا اما ان
يكون لاجل مصلحة دنيوية او دينية والمصلحة الدنيوية اما ان يكون في محل
الضرورة او في محل الحاجة او في محل الزينة والتتمة وقد عرفت ان المناسبة
التي في محل الضرورة خمسة وهي مصلحة النفوس والعقول والاديان والاموال
والانساب فلا بد من بيان كيفية ترجيح بعض هذه الاقسام على بعض ثم عرفت
ان الوصف المناسب للحكم قد يكون نوعه مناسبا لنوع الحكم وقد يكون يناسب
جنسه نوع الحكم وقد يناسب نوعه جنس الحكم وقد يناسب جنسه جنس الحكم
ولا اشكال في تقدم الاول على الثلاثة الاخيرة والثاني والثالث فيهما كالمتعارضين
ولا اشكال في تقدمهما على الرابع ثم الجنس قد يكون قريبا وقد يكون بعيدا والمناسبة
المتولدة من الجنس القريب مقدمة على المناسبة المتولدة من الجنس البعيد
ثم المناسبة في كل واحد من هذه الاقسام قد تكون جلية وقد تكون خفية اما
الجلي فهو الذي يلتفت الذهن اليه في اول سماع الحكم كقوله عليه السلام لا يقضي
القاضي وهو غضبان فانه يلتفت الذهن عند سماع هذا الكلام الى ان الغضب
انما منع من الحكم لكونه مانعا من استيفاء الفكر واما الخفي فهو الذي لا يكون كذلك
ولا شك في تقدم الجلي على الخفي اما القسم الثاني وهو ترجيح بعض المناسبات
على بعض بامور خارجة عنها وذلك على وجوه احدها ان المناسبة المتأيدة
بسائر الطرق اعني الايماء والدوران والسبر راجحة على ما لا يكون كذلك
ويرجع حاصله الى الترجيح بكثرة الادلة وثانيها المناسبة الخالية عن المعارض

والحجة على ما لا يكون كذلك فان المناسبة وان كانت لا تبطل بالمعارضة لكنها
مرجوحة بالنسبة الى ما لا يكون كذلك وثالثها الذي يناسب الحكم من وجهين راجح
على ما لا يناسب الا من وجه واحد وعلته ظاهرة وايضا فكلما كانت الجهات اكثر
كان ارجح منه **مسئلة** الدوران الحاصل في صورة واحدة راجح على الحاصل
في صورتين لان احتمال الخطاء في الدوران الحاصل في الصورة الواحدة اقل من احتمال الخطا
في الدوران الحاصل في الصورتين ومتى كان احتمال الخطا اقل كان الظن اقوى بيان الاول
ان العصير لم يكن مسكرا في الزمان الاول فلم يكن محرما ثم صار مسكرا بعد ذلك فصار محرما
ثم زالت المسكرية مرة اخرى فزالت الحرمة فههنا نقطع بان شيئا من الصفات
الباقية في الاحوال الثلاثة لا يصلح لعلية هذا الحكم والا لزم وجود العلة بدون
هذا الحكم واما الدوران في الصورتين فهو كما يقول الحنفي في مسئلة الحلي كونه ذهبا
موجب للزكوة لان التبر لما كان ذهبا وجبت الزكوة فيه والثياب لما لم يكن ذهبا
لم تجب الزكوة فيه فههنا لا يمكن القطع في علية الصفات الباقية مثل ما ذكرناه
في الصورة الاولى فثبت ان احتمال المعارض في الصورة الاولى اقل فكان الظن فيها اقوى
مسئلة قد ذكرنا ان الشبه قد يكون شبها في الحكم الشرعي وقد يكون شبها في
الصفة واختلفوا في الراجح والاظهر ان الشبه في الصفة اولى لانها اشبه بالعلل
العقلية **القول في الترجيح** الحاصل بسبب دليل الحكم في الاصل فنقول
هذا الطريق لا شك انه يكون شرعيا ثم ذلك الطريق اما ان يكون في القياسين المتعارضين
قطعيا او ظنيا او يكون في احدهما قطعيا وفي الاخر ظنيا فان كان قطعيا فيهما معا
استحال الترجيح في ذلك لما عرفت وان كانا ظنيين فالدليل الدال عليهما اما ان
يكون نصا او اجماعا او قياسا فلنتكلم في تفاصيل هذه الاجناس ثم في تفاصيل
كل واحد من هذه الاجناس **اما البحث الاول** فيشتمل على مسائل **احدها** قالوا
القياس الذي ثبت الحكم في اصله بالاجماع اقوى من الذي ثبت الحكم في اصله بالدليل اللفظي
لان الدلائل اللفظية تقبل التخصيص والتأويل والاجماع لا يقبلهما وهذا مشكل
لانا انما اثبتنا الاجماع فانا انما نعلم بالدلائل اللفظية فالفرع كيف يكون اقوى حالا
من الاصل **المسئلة** الثانية حكي عن قوم في كتاب القياس ان الحكم في الاصل لا يجوز ان
يكون ثابتا بالقياس ثم ان الذين جوزوه قوم فالمجوزون اتفقوا على ان القياس الذي
ثبت الحكم في اصله بالنص راجح على الذي ثبت الحكم في اصله بالقياس لان ذلك القياس
لا يتفرع على قياس اخر الى غير النهاية بل لا بد من الانتهاء الى اصل ثبت حكمه بالنص واذا
كان كذلك فالنص اصل للقياس والاصل ارجح على الفرع **البحث الثاني** في تفاصيل
انواع كل واحد من هذه الاجناس الثلاثة فنقول اما الدلائل اللفظية فاما ان يكون
متواترة او احادا فان كانت متواترة لم يمكن ترجيح بعضها على البعض الا بما يرجع

الى المتن وان كانت احادا امكن ترجيح بعضها على البعض في المتن وفيما في الاسناد وتلك
الوجوه قد ذكرناها فيما تقدم فلا فائدة في الاعادة وبالجملة فكلما كان ثبوت الحكم في الاصل
اقوى كان القياس ارجح وان كان ثبوت الحكم في احد القياسين مقطوعا وفي الاخر مظنونا
كان الاول اولى لما تقدم ان القياس الذي بعض مقدماته مقطوع والبعض مظنون
راجح على ما كل مقدماته مظنون وان اتفقا في ان ثبت الحكم في احد الاصلين بالخبر المتواتر
فهو راجح على ما ثبت بخبر الواحد ولكن بشرط التعادل في الباقيين ولو ثبت الحكم
في الاصلين بخبر الواحد فالذي هو مدلول الحقيقة اللفظ راجح على ما هو مدلول مجازه
القول في الترجيح الحاصل بسبب كيفية الحكم وهو على وجوه **احدها** القياس
الذي يوجب حكما شرعيا راجح على ما يوجب حكما عقليا لان القياس دليل شرعي فيجب
ان يكون حكمه شرعيا ولانا لو قدرنا تقدم العلة المثبتة للحكم الشرعي على المثبتة للحكم العقلي
لزم النسخ مرتين ولو قدرنا تقدم العقلي لزم النسخ مرة واحدة **فان قلت** كيف يجوز ان
يستخرج من اصل عقلي علة شرعية **قلت** يجوز ذلك اذا ما نقلنا عنه الشرع فيستخرج
العلة التي لاجلها ما نقلنا عنه الشرع اما اذا كان احد الحكمين نفيا والاخر اثباتا وكانا
شرعيين فيحتمل انهما يستويان لكنا ذكرنا في باب تراجيح الاخبار انه لا بد وان يكون احدهما
عقليا **وثانيها** الترجيح بكون احد الحكمين في الفرع حظرا فذلك الحظر اما ان يكون شرعيا
او عقليا فان كان شرعيا فهو راجح على الاباحة لانه شرعي ولان الاخذ بالحظر احوط وان كان
عقليا فكونه حظرا جهة الرجحان وكونه عقليا جهة المرجوحية فيجب الرجوع
الى ترجيح اخر لان الحظر والاباحة من كون احدهما عقليا على ما تقدم **وثالثها** ان يكون
حكم احدى العلتين العتق وحكم الاخرى الرق فالمثبتة للعتق اولى لان العتق مبني
ولانه على وفق الاصل **ورابعها** اذا كان حكم احدهما في الفرع اسقاط الحد وحكم الاخرى
اثباته فالمسقط اولى لان ثبوته على خلاف الاصل وسقوطه على وفق الاصل **فان قلت**
المثبتة للعقوبات تثبت حكما شرعيا والنافية تثبت حكما عقليا فالمثبتة للحكم
الشرعي اولى **والجواب** ان الشرع اذا ورد بالسقوط صار السقوط حكما شرعيا ولذلك
لا يجوز نسخه الا بما يصلح به الحكم الشرعي **وخامسها** الترجيح بكون حكم احدى العلتين
ازيد من حكم الاخرى نحو ان يكون حكم احدهما الندب وحكم الاخرى الاباحة فالمثبتة للندب
اولى لان في الندب معنى الاباحة ويزيد عليه فكان اولى اذا كانت الزيادة شرعية **وسادسها**
العلة اذا كان حكمها الطلاق كانت راجحة لما ثبت من فرقة الطلاق **وسابعها** القياس
على الحكم الوارد على وفق قياس الاصول اولى من القياس على الحكم الوارد على خلاف قياس
الاصول وعلته كون الاول متفقا عليه وكون الثاني مختلفا فيه ولان الاول خال عن
المعارض والثاني مع المعارض فيكون الاول اولى **وثامنها** القياس على اصل اجمعوا
على تعليل حكمه اولى مما لا يكون كذلك وعلته ان على تقدير الاول يكون احدى مقدمات

القياس بنفسه وهي كون الحكم في الاصل معللا لا يكون ذلك القياس راجحا على ما لا يكون
فيه من مقدماته يقينيا وتاسعها الترجيح بشهادة الاصول للحكم وقد يراد بشهادة
الاصول ان يكون جنس ذلك الحكم ثابتا في الاصول وقد يراد بها دلالة الكتاب والسنة
والاجماع على ذلك الحكم وهذه ان كانت صحيحة فهي الاصل في اثبات الحكم فلا حجر بالترجيح
بها وان مشتبها احتمال [illegible] ترجيح القياس بها وعاشرها ان يقع الترجيح
بقول الصحابي لانه اعرف بمقاصد الرسول عليه السلام وكذلك اذا اعتضدت العلة بعلة اخرى
كما رجح اخبار الاحاد بعضها ببعض وحادي عشرها ان يلزم من ثبوت الحكم
في الفرع محذور كتخصيص عموم او ترك العمل بظاهر او ترجيح مجاز على حقيقة وقد
مر هذا الترجيح ومثل ما ذكرناه من شهادة الاصول ان الحكم الشرعي قد يكون بحيث
يوجد في الترجيح اصول تشهد بصحته واصول اخر تشهد ببطلانه فالظن الحاصل
بسبب وجود الاصول التي تشهد بصحته على الظن الحاصل بسبب عدم ما تشهد
ببطلانه ومن هذا الباب ان يكون الحكم لازما للعلة في كل الصور دون بعض للتخصيص
العلة ثم ان العلة المطردة اولى من المخصوصة الفصل الثاني في الترجيح بسبب مكان
العلة وهو اما الاصل او الفرع او مجموعهما اما الاصل فان تشهد للعلة الواحدة
اصول كثيرة وذلك لان شهادة الاصل دليل على كون تلك العلة معتبرة فكل شهادة
دليل مستقل فالترجيح بالشهادات الكثيرة ترجيح بكثرة الادلة واما الفرع
ففيه صور احدها ان العلة المتعدية اولى من القاصرة عند الاكثرين خلافا لبعض
الشافعية لنا ان المتعدية اكثر فائدة ولانها متفق عليها والقاصرة مختلف
فيها والاخذ بالمتفق عليه اولى احتج المخالف بان المتعدية فرع الصحة والفرع
لا يقوى قوة الاصل والجواب لكنه قد يدل على قوته وثانيها اذا كانت فروع احدى
العلتين اكثر من الاخرى قال بعضهم هي اولى وقال اخرون لا يحصل به الرجحان حجة
الاولين انها اذا كثرت فروعها كثرت فوائدها فكانت اولى قال الاخرون انما يكون
اولى اذا كثرت فوائدها الشرعية وكثرة فروعها ترجع الى كثرة ما خلق الله تعالى
من ذلك النوع وتنتهي ذلك بامر شرعي وايضا كما ان وجود الفرع ليس بامر شرعي لكن الفروع
لما كثرت لزم من جعل هذا الوصف علة كثرة للاحكام فكان اولى احتج الاخرون
من وجوه الاول لو كان ام العلماء لمن اخصهما لكان العلماء بالخطاء اولى
من اخصهما الثاني المتعدية فرع صحة العلة في الاصل فلو توقفت صحتها على المتعدية
لزم الدور الثالث كثرة الفروع ترجع الى كثرة ما خلق الله تعالى من ذلك النوع وليس
ذلك بامر شرعي خلاف كثرة الاصول والجواب عن الاول انا نمكن العلماء من الخطاء
اولى ان [illegible] احتمالا [illegible] العلة [illegible] اما العلة فاذا انتهى
الامر الى الترجيح ورجح احدهما [illegible] للاخرى [illegible] فائدته

اولى وعن الثاني والثالث ما تقدم وثالثها العلة اذا كانت مثبتة للحكم في كل الفروع
فهي راجحة على ما تثبت الحكم في بعض الفروع وسبب الرجحان ان الدال على الحكم
في كل الفروع يجري مجرى الادلة الكثيرة لان العلة تدل على كل واحد منها وايضا فالعلة
على ثبوت الحكم في كل واحد من تلك الفروع بعض [illegible] في الباقي صورة او لا تعاد بالعرف
فهذه العلة العامة قائمة مقام الادلة الكثيرة واما العلة الخاصة بالصورة الواحدة
فهي دليل واحد فقط فكان الاول اولى واما الراجع الى الاصل والفرع معا فهو ان يكون
العلة يرد بها الفرع الى ما هو من جنسه والاخرى يرد بها الفرع الى خلاف جنسه
مثاله قياس الحنفية الحلي على التبر اولى من قياسه على سائر الاموال لان الاتحاد
من حيث الجنسية ثابت بينهما هذا اخر الكلام في التراجيح والحمد لله وحده

الكلام في الاجتهاد والمفتي وفيه الاجتهاد والمجتهد والمجتهد فيه

وحكم الاجتهاد الركن الاول في الاجتهاد وهو في اللغة عبارة عن استفراغ الوسع
في اي فعل كان يقال استفرغ وسعه في حمل الثقيل ولا يقال استفرغ وسعه في حمل النواة
واما في عرف الفقهاء فهو استفراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه فيه لوم مع استفراغ
الوسع فيه وهذه سبيل مسائل الفروع ولهذا تسمى هذه المسائل مسائل الاجتهاد
والناظر فيها مجتهدا وليس هذا حال الاصول الركن الثاني في المجتهد وفيه مسائل
مسئلة قال الشافعي رضي الله عنه يجوز ان يكون في احكام الرسول عليه السلام ما صدر
عن اجتهاد وهو قول ابي يوسف وقال ابو علي وابو هاشم انه لم يكن متعبدا به وقال
بعضهم كان له ان يجتهد في الحروب اما في الاحكام الدينية فلا وتوقف اكثر المحققين في الكل
اما المثبتون فقد احتجوا عليه بامور احدها عموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي
الابصار وكان عليه السلام اعلى الناس بصيرة واكثرهم اطلاعا على شرائط القياس
وما يجب ويجوز فيها وذلك ان لم يرجح دخوله في هذا الامر على دخول غيره فلا اقل من
المساواة فكان يقتضي دخوله تحت الاية فكان مامورا بالقياس فكان فاعلا له والا قدح
في عصمته وثانيها انه اذا غلب على ظنه كون الحكم في الاصل معللا بالوصف ثم علم
او ظن حصول ذلك الوصف في صورة اخرى فلا بد وان يظن ان حكم الله في الفرع مثل
حكمه في الاصل وترجيح الراجح على المرجوح من مقتضيات بداية العقول على ما قررناه
في كتاب القياس وهذا يقتضي ان يجب عليه العمل بالقياس وثالثها ان العمل بالاجتهاد
اشق من العمل بالوحي فيكون اكثر ثوابا لقوله افضل العبادات احمزها اي اشقها
فلو لم يعمل الرسول عليه السلام بالاجتهاد مع ان غيره عمل به لكانت الامة افضل منه
في هذا الباب وانه غير جائز فان قيل فهذا يقتضي ان لا يعمل الرسول عليه السلام الا بالاجتهاد
لان ذلك افضل ايضا فانما يجب اتصافه بهذا المنصب لو لم يجد منصبا اعلى منه لكنه
وجد لانه كان يستدرك الاحكام وحيا وهذا المنصب اعلى من الاجتهاد قلت

الجواب عن الاول ان ذلك غير ممكن لان العمل بالاجتهاد مشروط بالنص على احكام الاصول
واذا كان كذلك ظهور الفضل في هذا النوع بالاجتهاد دون الثاني ان الوحي اذا كان اعلى
مرتبة واعظم منصبا من الاجتهاد ذلك لكن لغير فيه تحمل المشقة واستدراك الحكم بالاجتهاد فيه
دقة الخاطر وجودة القريحة واذا كان هذا نوعا مفردا من الفضيلة لم يجز خلو الرسول عليه السلم
عنه بالكلية ورابعها قوله عليه السلام العلماء ورثة الانبيا وهذا يوجب ان يثبت له درجة
الاجتهاد ليرثوا عنه اذ لو ثبت ذلك لهم ابتداء لم يكونوا ورثوا عنه ذلك وقد اراد به
في اثبات اركان الشرع قلت انه يقتضي غير دليل وخامسها ان بعض السنن مضافة
الى الرسول عليه السلم ولو كان الكل بالوحي لم يبق لتلك الاضافة مزيد فائدة كما ان الشافعي رضي الله عنه
اذا اثبت حكما بالنص الظاهر الجلي الذي لا يفتقر فيه الى اجتهاد لا يقال انه ذكر
مذهب الشافعي بل انما هو مذهب الشافعي وجوب الصلوات الخمس ما كان ثبتت
بضرب اجتهاد فانه يضاف اليه فكذا ها هنا واما الذي يدل على انه عليه السلم كان يجتهد
في امر الحروب انه اجتهد واخذ الفدا عن اسارى بدر وكان يراجعهم في تلك الحالة وذلك
لا يمكن الا مع الاجتهاد احتج المانعون بامور احدها قوله تعالى وما ينطق عن الهوى
وثانيها ان بعض الصحابة راجعه في منزل نزل به وقال ان كان هذا بوحي من الله فالسمع
والطاعة والا فليس هو بمنزل مكيث فدل هذا على جواز مراجعته في اجتهاده
ولا يجوز مراجعته في احكام الشرع فيلزم ان لا يكون فيها ما هو باجتهاده وثالثها
ان الاجتهاد لا يفيد الا الظن وانه عليه السلم كان قادرا على تلقيه من الوحي والقادر على
تحصيل العلم لا يجوز له الاكتفا بالظن كالمعاين للقبلة لا يجوز له ان [illegible]
وتحقيقها ورابعها ان مخالفته عليه السلم في الحكم يكفر لقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون
حتى يحكموك فيما شجر بينهم والمخالفة في هذه المسائل الشرعية لا يكفر لان الرجل اذا اجتهد
واخطا فيها فله اجر واحد لحكم النص وهو المستوجب للاجر لا يمكن تكفيره وخامسها
لو جاز له العمل بالاجتهاد لما توقف في شيء من الاحكام على الوحي لان حكم التعلق الحكم كان
معلوما له وطرق الاجتهاد كانت معلومة معينة وقوع الواقعة التي انزل الله تعالى
عليه فيها وحيه كان مامورا بالاجتهاد فكان ينبغي ان لا يتوقف الى نزول الوحي لكنه صلى
الله عليه وسلم توقف فيها كما في مسئلة الظهار واللعان وسادسها لو جاز له الاجتهاد
لجاز لجبريل عليه السلم ذلك وحينئذ لا نعرف ان هذا الشرع الذي جاء به الى محمد
عليه السلم من نص الله او من اجتهاد جبريل والجواب عن الاول ان الله تعالى متى قال له
ظننت كذا فاعلم انك حكمي كذا فها هنا يكون العمل بالظن عملا بالوحي لا بالهوى وعن الثاني
انه يدل على جواز مراجعته في الآرا والحروب والاحكام خارجة عن ذلك وعن الثالث
انا انما نجوز الاجتهاد فيما لم يوجد فيه نص من الله تعالى واذا كان كذلك لم يكن متمكنا من
معرفة الحكم بالنص وعن الرابع انه لا يمتنع ان يقال الحكم وان كان مظنونا اولا لكن انه عليه السلم

اذا اجتهد فيه وجب القطع به كما بيناه في الاجماع الصادر عن اجتهاد وعن الخامس
ان العمل بالاجتهاد مشروط بالعجز عن وجدان النص ولعله عليه السلم كان يصبر مقدار ما به
يعرف ان الله تعالى لا ينزل عنه وحيا وعن السادس ممن اخذ ذلك الاجتهاد ممنوع بالاجماع
مسئلة اذا جوزنا له عليه السلم الاجتهاد فالحق عندنا انه لا يجوز ان يخطئ وقال قوم
يجوز بشرط ان لا يقر عليه لنا انا مامورون باتباعه في الحكم لقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون
حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت فلو جاز عليه الخطا
لكنا مامورين بالخطا وذلك ينافي كونه خطا احتج المخالف بقوله تعالى عفا الله عنك
لم اذنت لهم وهذا يدل على انه اخطا في الاذن لهم وقال تعالى في اسارى بدر لولا كتاب
من الله سبق لمسكم فيما اخذتم فيه عذاب عظيم وقال عليه السلم لو نزل عذاب من الله لما نجا
الا ابن الخطاب وهذا يدل على انه عليه السلم اخطا في اخذ الفدا ولانه تعالى قال قل انما انا
بشر مثلكم فلو جاز الخطا على غيره جاز ايضا عليه ولان النبي عليه السلم قال انكم لتختصمون
الي ولعل بعضكم الحن بحجته من بعض فمن قضيت له بشيء من حق اخيه فلا ياخذنه فانما
اقطع له قطعة من النار فلولا انه تجوز ان يقضي لاحد بغير الحق لم يقل هذا ولانه يجوز ان
يغلط في افعاله فيجوز ان يغلط في اقواله كغيره من المجتهدين والجواب عن هذه الوجوه
مذكورة في الكتاب الذي صنفناه في عصمة الانبيا عليهم السلام فلا فايدة في الاعادة مسئلة
اتفقوا على جواز الاجتهاد بعد الرسول عليه السلم فاما في زمان الرسول عليه السلم فالخوض فيه
قليل الفايدة لانه لا ثمرة له في الفقه ثم نقول المجتهد اما ان يكون بحضرة الرسول عليه السلم
او كان غايبا عنه اما الكاين بحضرته فيجوز تعبده بالاجتهاد عقلا لانه لا يمتنع ان يقول
الرسول عليه السلم له لقد اوحي الي انك مامور بان تجتهد ومامور ان تعمل على وفق ظنك
ومنهم من احاله عقلا واحتج عليه بان الاجتهاد في معرض الغلط والنص امن منه وسلوك
السبيل المخوف مع القدرة على سلوك السبيل الامن قبيح عقلا وجوابه ان الشرع
لما قال له انت مامور بان تجتهد وتعمل على وفق ظنك كان امنا من الغلط لانه بعمل
الاجتهاد يكون اتيا بما امر به اما وقوع التعبد به فمنعه ابو هاشم وابو علي واجازه
قوم بشرط الاذن وتوقف فيه الاكثرون احتج المانعون بوجهين الاول ان الصحابة
لو اجتهدوا في عصره عليه السلم لاشتهر ولنقل كما نقل اجتهادهم بعده الثاني
ان الصحابة كانت تفزع في الحوادث الى الرسول عليه السلم ولو كانوا مامورين بالاجتهاد
لما فزعوا اليه واحتج القايلون بالوقوع بامور الاول انه عليه السلم حكم سعد بن معاذ
في بني قريظة فحكم بقتل مقاتليهم وسبي ذراريهم فقال لقد حكمت بحكم الله تعالى من فوق
سبعة ارقعة وبقوله عليه السلم لعمرو بن العاص وعقبة بن عامر الجهني لما امرهما
ان يحكما بين خصمين ان اصبتما فلكما عشر حسنات وان اخطاتما فلكما حسنة
واحدة الثاني انه عليه السلم كان مامورا بالمشاورة بقوله تعالى وشاورهم في الامر ولا فايدة

في ذكر الاحوال الحكم على حسب اجتهادهم والحق في الاول العلة في اجتهادهم
في حضرة الرسول عليه السلام يفعل العلة وانما بعد نقل اجتهاد سعد بن معاذ وعمرو بن العاص
وفي الثاني فلعلهم فوضوا اليه فيما لم يظهر لهم فيه وجه اجتهاد او لعلهم تركوه لصعوبته
وسهولة وجدان النص وفي الثالث وهو خبر سعد وعمرو انه خبر واحد فلا يجوز
التمسك به الا في مسئلة علمية وهذه المسئلة لا تعلق لها بالعمل وفي الرابع انه لعل ذلك كان في
الحروب ومصالح الدنيا لا في احكام الشرع واما الغايب عن حضرة الرسول عليه السلام فلا اشكال
في جواز ان يتعبده الله تعالى بالاجتهاد لا سيما عند تعذر الرجوع وضيق الوقت واما
وقوع التعبد به فالاكثرون على انه وقع ... مسئلة
في شرايط المجتهد اعلم ان شرط الاجتهاد ان يكون المكلف بحيث يمكنه الاستدلال بالدلايل
الشرعية على الاحكام وهذه الملكة مشروطة بامور احدها ان يكون عارفا بمقتضى
اللفظ ومعناه لانه لو لم يكن كذلك لم يفهم منه شيئا ولما كان اللفظ يفيد معناه لغة
وعرفا وشرعا وجب ان يعرف اللغة والالفاظ العرفية والشرعية وثانيها ان يعرف
من حال المخاطب انه يعني باللفظ ما يقتضيه ظاهره ان تجرد او ما يقتضيه مع قرينة
ان وجدت معه قرينة لانه لولا ذلك لما حصل الوثوق بخطابه لجواز ان يكون عنى به غير
ظاهره مع انه لم يبينه وثالث المعرفة وذلك انما يعرف بحكمة المتكلم او عصمته
والحكم بحكمة الله تعالى مبني على انه تعالى عالم بقبح القبيح وعالم بغناه عنه اما اصحابنا
رضي الله عنهم فانهم قالوا الشرع وان كان يخبر بالوقوع قطعا لكنه قد يقطع بانه لا يقع
فانا نجوز انقلاب ماء جيحون دما وانقلاب الجدران ذهبا وتولد الانسان الشيخ
لا من الابوين دفعة ومع ذلك نقطع بانه لا يقع فكذا ههنا فانا وان جوزنا من الله تعالى كل شيء
ولكنه تعالى خلق فينا علما بديهيا بانه لا يعني بهذه الالفاظ الا ظواهرها ولذلك امنا من
وقوع اللبس ورابعها ان يعرف تجرد اللفظ ان كان مجردا او قرينة ان كانت معه قرينة
لانه لو لم يعرف ذلك لجوزنا في المجرد ان يكون معه قرينة تصرفه عن ظاهره ثم القرينة قد
تكون عقلية وقد تكون سمعية اما القرينة العقلية فانها تبين ما يجوز ان يراد باللفظ
مما لا يجوز واما السمعية فهي الادلة التي تقتضي تخصيص العموم في الاعيان وهو المسمى
بالتخصيص او في الازمان وهو النسخ او الذي يقتضي تعميم الخاص وهو القياس ومن هذا
يجب ان يكون عارفا بشرايط القياس ليميز ما يجوز مما لا يجوز ثم هذه الادلة السمعية
عامة عند علماء الامر بنقلها والنقل اما متواتر او احاد فلا بد وان يكون عارفا بشرايط
كل واحد منهما ثم عند الاحاطة بانواع الادلة لا بد وان يكون عارفا بالجهات المعتبرة
في الترجيح فان قال قايل فصل العلوم التي يحتاج المجتهد اليها قلنا قال الغزالي
رحمه الله مدارك الاحكام اربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل ولا بد من العلم
بهذه الاربعة ولا بد معها من اربعة اخرى اثنان مقدمتان واثنان متممتان فهذه

ثمانية لا بد من شرحها اما كتاب الله تعالى فلا بد من معرفته وفيه تخفيفان احدهما انه
لا يشترط معرفة جميعه بل ما يتعلق منه بالاحكام وهو خمسمائة اية وثانيهما انه لا يشترط
حفظها بل ان يكون عالما بمواقعها حتى يطلب منها الاية المحتاج اليها عند الحاجة
واما السنة فلا بد من معرفة الاحاديث التي تتعلق منها بالاحكام وهي وان كانت كثيرة
مضبوطة في الكتب وفيها التخفيفان المذكوران اذ لا يلزم معرفة ما يتعلق من الاخبار
بالمواعظ واحكام الاخرة الثاني انه لا يلزم حفظها بل ان يكون عنده اصل مصحح مشتمل
على الاحاديث المتعلقة بالاحكام اما الاجماع فينبغي ان يكون عالما بمواقع الاجماع
حتى لا يفتي بخلاف الاجماع وطريق ذلك ان لا يفتي الا بشيء يوافق قول واحد من العلماء المتقدمين
او يغلب على ظنه انه واقعة متولدة في هذا العصر لم يكن لاهل الاجماع فيها خوض
واما العقل فيعرف البراءة الاصلية ويعرف انا مكلفون بالتمسك بها الا اذا ورد
ما يصرفنا عنها وهو نص او اجماع او قياس على شرايط الصحة فهذه هي العلوم الاربعة
واما العلمان المقدمان فاحدهما علم شرايط الحد والبرهان على الاطلاق وثانيهما
معرفة النحو واللغة والتصريف لان شرعنا عربي فلا يمكن التوسل اليه الا بفهم كلام العرب
وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ولا بد من هذه العلوم من القدر الذي يتمكن المجتهد
من معرفة الكتاب والسنة واما العلمان المتممان فاحدهما يتعلق بالكتاب وهو
علم الناسخ والمنسوخ والاخر بالسنة وهو علم الجرح والتعديل ومعرفة احوال الرجال
واعلم ان البحث عن احوال الرجال في زماننا هذا مع طول المدة وكثرة الوسايط امر
كالمتعذر فالاولى الاكتفاء بتعديل الايمة الذين اتفق الخلق على عدالتهم كالبخاري ومسلم
وامثالهما وقد ظهر مما ذكرنا ان اهم العلوم للمجتهد علم اصول الفقه واما ساير العلوم
فغير مهمة وقد ذكر اما الكلام فغير معتبر لانا لو فرضنا انسانا جازما بالاسلام تقليدا
لامكنه الاستدلال بالدلايل الشرعية على الاحكام واما تفاريع الفقه فلا حاجة اليها
لان هذه التفاريع ولدها المجتهدون بعد ان فازوا بمنصب الاجتهاد فكيف يكون
شرطا فيه واعلم ان الانسان كلما كان اكمل في هذه العلوم التي لا بد منها في الاجتهاد
كان منصبه في الاجتهاد اعلى واتم وضبط القدر الذي لا بد منه على التعيين كالامر المتعذر
مسئلة الحق انه يجوز ان تحصل صفة الاجتهاد في فن دون فن بل في مسئلة دون مسئلة
خلافا لبعضهم لنا ان الاغلب في الحادثة من الفرائض ان يكون اصلها في الفرائض دون
المناسك والاجارات فمن عرفها ودرى الايات والسنن والاجماع والقياس في باب
الفرائض وجب ان يتمكن من الاجتهاد فيه فغاية ما في الباب ان يقال لعله يشذ عنه شيء
ولكن النادر لا عبرة به كما ان المجتهد المطلق وان بالغ في الطلب فانه يجوز ان يكون قد
شذ عنه اشياء الركن الثالث المجتهد فيه وهو كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي
واحترزنا بالشرعي عن العقليات ومسايل الكلام وبقولنا ليس فيه دليل قطعي عن وجوب

الصلوات الخمس والزكاة وما اتفقت الأمة عليه من جليات الشرع وقال أبو الحسين
البصري المسألة الاجتهادية هي التي اختلف فيها المجتهدون من الأحكام الشرعية وهذا
ضعيف لأن جواز اختلاف المجتهدين فيها مشروط بكون المسألة اجتهادية فلو عرفنا كونها
اجتهادية باختلافهم فيها لزم الدور الركن الرابع في حكم الاجتهاد وفيه مسائل
مسألة ذهب الجاحظ وعبد الله بن الحسن العنبري إلى أن كل مجتهد في الأصول
مصيب وليس مرادهم من ذلك مطابقة الاعتقاد فإن فساد ذلك معلوم بالضرورة وإنما
أرادوا نفي الإثم والخروج عن عهدة التكليف واتفق سائر العلماء على فساد هذا القول
حجة الجمهور أمور الأول أن الله تعالى وضع على هذه المطالب أدلة قاطعة ومكن
العقلاء من معرفتها فوجب أن لا يخرجوا عن العهدة إلا بالعلم الثاني أنا نعلم بالضرورة أنه عليه السلام
أمر اليهود والنصارى بالإيمان به وذمهم على إصرارهم على عقائدهم وقاتل بعضهم
وكان يكشف عن مؤتزر من بلغ منهم ويقتله ونعلم قطعا أن المعاند العارف مما يقل
وإنما الأكثر مقلدة عرفوا دين آبائهم تقليدا ولم يعرفوا معجزة الرسول وصدقه عليه السلام
الثالث التمسك بقوله تعالى ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار وقوله تعالى
وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم أرداكم وعلى الجملة ذم المكذبين لرسول الله صلى الله عليه وسلم
من الكفار مما لا ينحصر من الكتاب والسنة أجاب الخصم عن الأول لا نسلم أنه تعالى وضع
على هذه المطالب أدلة قاطعة ومكن العقلاء من معرفتها وكيف لا نقول ذلك ونرى الخلق
مختلفين في الأديان والعقائد من زمان وفاة الرسول عليه السلام وإذا نظرنا في أدلة المختلفين
في هذه المسائل وأنصفنا لم نجد أحدا منهم مكابرا قائلا بما يقطع العقل بفساده
سلمنا ذلك لكن لا نسلم أن ذلك يقتضي كونهم مأمورين بالعلم ولم لا يجوز أن يقال إنهم أمروا
بالظن الغالب سواء كان مطابقا أو غير مطابق وعلى هذا التقدير يكون الآتي به
معذورا والذي يدل على أن التكليف لم يقع إلا بالظن الغالب وجهان أحدهما أن
العلم التام المتولد من الدليل المركب من المقدمات البديهية تركيبا معلوم الصحة
بالبديهة إن أمكن فهو عزيز نادر جدا لا يفي به إلا الفرد بعد الفرد فلا يجوز أن يكون
ذلك تكليفا لكل الخلق لأنه عليه السلام قال بعثت بالحنيفية السهلة السمحة وأي
حرج فوق أن يكلف الإنسان في الساعة الواحدة معرفة ما عجز الخلق عن معرفته
في خمسمائة سنة الثاني أنا كما نعلم بالضرورة أن الصحابة رضي الله عنهم ما كانوا يتبحرون
في دقائق الهندسة والهيئة والأنماطيقي نعلم بالضرورة أنهم ما كانوا عالمين
بهذه الأدلة والدقائق والأجوبة عن شبهات الفلاسفة مع أنه عليه السلام حكم بصحة
إيمانهم فدل ذلك على أن التكليف ما وقع بالعلم سلمنا أنهم كلفوا بالعلم في هذه الأصول
لم قلت المخطئ فيه يعاقب ودعوى الإجماع فيه غير جائز لأنه دعوى الإجماع في نفس
محل الخلاف وعن الثاني أنه عليه السلام كان يقتلهم لجهلهم بالحق أو إصرارهم على ترك التعلم

وطلب المعرفة الأولى عن الثالث لعله عليه السلام لما بالغ في إرشادهم إلى الحق بأن أظهر المعجزة
البينة عليه السلام استقلوا باللهو والطرب وأصروا على ترك الطلب فقتلهم لذلك أما من بالغ
في الطلب والبحث ولكن عجز عن الوصول فلم قلت إنه عليه السلام قتل مثل هذا الإنسان
سلمنا أنه قتلهم فلم قلتم إنه لا يجوز أن يكون عقابا الجواب عن الثالث أنه ذم الظان والكفر
في أصل اللغة هو الستر ومعنى الستر لا يتحقق إلا في حق المعاند الذي عرف الدليل ثم أنكره
أو في حق المقلد المقصر الذي يعرف من نفسه أنه لا يعرف الدليل على صحة الشيء ثم إنه يقول به
فأما العاجز المتوقف الذي بالغ في الطلب فلم يصل فهذا لا يكون ساترا للشيء ظاهر عنده
فلا يكون كافرا ثم احتجوا على صحة قولهم بأنه تعالى رحيم كريم واستقراء أحكام الشرع
يدل على أن الغالب على الشرع هو التخفيف والمسامحة حتى إنه لو احتاج إلى الماء ذهب
في نفسه أو في ماله في طلب الماء سقط عنه فرض الوضوء وأبيح له التيمم وهذا الرحيم
الكريم كيف يليق بكرمه ورحمته وعظيم فضله أن يعاقب من أفنى طول عمره في الفكر والبحث
والطلب وهذا حاصل كلامهم إلا أن الجمهور ادعوا انعقاد الإجماع على مذهبهم
قبل حدوث هذا الخلاف مسألة اختلفوا في تصويب المجتهدين في الأحكام الشرعية
وضبط المذاهب فيه على سبيل التقسيم أن يقال المسألة الاجتهادية إما أن يكون لله تعالى
في محل الاجتهاد فيها حكم معين أو لا يكون فإن لم يكن لله تعالى فيها حكم فهذا قول من قال
كل مجتهد مصيب وهم جمهور المتكلمين منا كالأشعري والقاضي أبي بكر رحمهما الله
ومن المعتزلة كأبي الهذيل وأبي علي وأبي هاشم وأتباعهم ثم اختلفوا أما أن يقال إنه وإن
لم يوجد في الواقعة حكم إلا أنه وجد ما لو حكم الله تعالى بحكم لما حكم إلا به وإما أن لا يقال
بذلك أيضا والأول هو القول بالأشبه وهو منسوب إلى كثير من المصوبين والثاني
هو قول الخلص من المصوبين وأما إن قلنا إن في الواقعة حكما معينا عند الله تعالى
فذلك الحكم إما أن لا يكون عليه أمارة ولا دلالة أو عليه أمارة فقط وليس عليه دلالة أو عليه
دلالة أما القول الأول وهو أنه حصل الحكم من غير أمارة ولا دلالة فهو قول طائفة من
الفقهاء والمتكلمين ونقل عن الشافعي رضي الله عنه أنه قال في كل واقعة ظاهرا وإحاطة
وإنما كلفنا بالإحاطة وهؤلاء زعموا أن ذلك الحكم مثل دفين يعثر عليه الطالب
بالاتفاق فلمن عثر عليه أجران ولمن اجتهد ولم يعثر عليه أجر واحد وذلك الأجر على
ما تحمله من الكد في الطلب لا على نفس الخيبة أما القول الثاني وهو أن عليه دليلا
ظنيا فقالوا فيها قولان أحدها أن المجتهد لم يكلف بإصابته لخفائه وغموضه
فلذلك كان المخطئ معذورا مأجورا وهو قول كافة الفقهاء وينسب إلى الشافعي وأبي حنيفة
رضي الله عنهما وثانيها أنه مأمور بطلبه أولا فإن أخطأ وغلب على ظنه شيء آخر فهناك
يتغير التكليف ويصير مأمورا بأن يعمل بمقتضى ظنه ويسقط عنه الإثم تخفيفا أما
القول الثالث وهو أن عليه دليلا قاطعا فهؤلاء اتفقوا على أن المجتهد مأمور بطلبه

لكنهم اختلفوا في موضعين احدهما ان المخطئ هل يستحق الاثم والعقاب ام لا فذهب بشر
المريسي الى انه يستحق الاثم والباقون اتفقوا على انه لا يستحق والثاني انه هل ينقض قضاء
القاضي فيه فقال الاصم ينقض وقال الباقون لا ينقض ولهذا تفصيل المذاهب والذي نذهب
اليه ان الله تعالى في كل واقعة حكما معينا وان عليه دليلا ظاهرا لا قطعيا وان المخطئ
فيه معذور وقضاء القاضي فيه لا ينقض فلنتكلم اولا في بيان ان الله تعالى في كل واقعة حكما
معينا لنا وجوه الاول ان احد المجتهدين اذا اعتقد رجحان الامارة الدالة على الثبوت
والمجتهد الثاني اعتقد رجحان الامارة الدالة على العدم فنقول احد هذين الاعتقادين خطأ
والخطأ منهي عنه فاحد هذين الاعتقادين منهي عنه بيان الاول ان احدى الامارتين اما ان تكون
راجحة على الاخرى او لا تكون فان كانت احداهما راجحة على الاخرى كان اعتقاد رجحانه صوابا
اما اعتقاد رجحان الجانب الاخر غير مطابق للمعتقد فيكون خطأ وان لم يكن احدهما
راجحة على الاخرى كان كل واحد من الاعتقادين غير مطابق للمعتقد وعلى كل التقديرات
لا يكون الاعتقادان مطابقين بل احدهما يكون بخلاف المعتقد فثبت ان كل معتقد ليس
بمصيب بمعنى كون اعتقاده مطابقا للمعتقد وهذا احدى صور الخلاف فان اكتفيتم به
جاز وان اردنا بيان ان الكل ليس بمصيب بمعنى انهم اتوا بما كلفوا به فلنا الدليل عليه
ان الاعتقاد الذي لا يكون مطابقا للمعتقد جهل والجهل باجماع الامة غير مأمور به فثبت
ايضا ان الكل ليسوا مصيبين بمعنى الاتيان بالمأمور به فان قيل لم قلتم ان احد الاعتقادين
خطأ قوله لان احدهما اعتقد فيما ليس براجح انه راجح وذلك خطأ قلنا اعتقد فيما ليس
براجح كونه راجحا في نفس الامر او كونه راجحا في ظنه الاول ممنوع بيانه ان المجتهد لا يعتقد
كون امارته راجحة على امارة صاحبه في نفس الامر لكنه يعتقد كونها راجحة في ظنه
والرجحان في ظنه حاصل فكان الاعتقاد مطابقا للمعتقد غايته انه لم يوجد الرجحان
الخارجي لكن عدم الرجحان الخارجي لا يوجب عدم الرجحان الذهني فثبت ان كل واحد
من الاعتقادين حق او يكون صوابا سلمنا ان كل واحد منهما اعتقد الرجحان في نفس الامر
ولكنه لم يجزم بذلك الرجحان بل جوز خلافه فلم قلتم ان اعتقاد الخطأ اذا وجد بغير هذا
التجويز كان منهيا عنه وخرج عليه الجهل بانه اعتقاد مخالف للمعتقد مع الجزم والجواب
قوله اعتقد كونه راجحا في ظنه او في نفس الامر قلنا الرجحان في الذهن اما ان يكون نفس
اعتقاد رجحانه في الخارج او امر لازم لا بد منه لانا نعلم بالضرورة انا لو اعتقدنا في الشيء كون
وجوده مساويا لعدمه فمع هذا الاعتقاد يمتنع ان يكون اعتقاد وجوده راجحا على
اعتقاد عدمه وعلمنا انه لا يبعد حصول الظن من اعتقاد كونه راجحا في نفسه فالان
الظن نفس هذا الاعتقاد او لازم لا ينفك عنه وعلى كلا التقديرين فالمقصود حاصل قوله
هذا الاعتقاد وان كان غير مطابق لكنه غير جازم قلنا بل هو جازم لان اعتقاد كون الشيء
اولى بالوجود غير اعتقاد كونه موجودا او اعتقاد كونه اولى بالوجود حاصل مع الجزم

فان هذا المجتهد يقطع بان امارته نظرا الى هذه الجهة اولى بالاعتبار بل بانه غير جازم بالحكم لكن
الجزم بالاولوية لا يقتضي الجزم بالوقوع كما انا نقطع بان الاولى بالغيم الرطب في زمان الخريف
ان يكون ممطورا مع انه قد لا يوجد المطر وعدم المطر لا يقدح في تلك الاولوية بل تلك الاولوية
مقطوع بها فكذا هنا فثبت انه حصل لاحد المجتهدين اعتقاد جازم غير مطابق فيكون خطأ
وجهلا ومنهيا عنه **الطريقة الثانية** المجتهد اما ان يكون مكلفا بالحكم بناء على طريق
او لا بناء على طريق والثاني باطل لان القول في الدين بمجرد التشهي باطل باجماع المسلمين فاذن
لا بد من طريق فذلك الطريق اما ان يكون خاليا عن المعارض او لم يكن خاليا عنه فان كان
خاليا عن المعارض فمن حكم بغير ذلك الحكم باجماع الامة يكون تاركه مخطئا وان كان له معارض
فاما ان يكون احدهما راجحا على الاخر او لم يكن فان كان احدهما راجحا على الاخر وجب العمل بالراجح
لان الامة مجمعة على انه لا يجوز العمل بالاضعف عند وجود الاقوى فيكون مخالفه مخطئا وان
لم يكن احدهما راجحا فحكم تعارض الامارتين اما التخيير او التساقط والرجوع الى غيرهما وعلى
كلا التقديرين فحكمه معين فيكون مخالفه مخطئا فثبت ان المصيب واحد على كل التقديرات
فان قيل لم لا يجوز ان يكون مكلفا بالحكم لا عن طريق قوله الحكم في الدين بمجرد التشهي غير جائز
قلنا غير جائز في موضع وجد فيه الدليل او في موضع لم يوجد **مع** بيانه ان العمل بالدليل
مشروط بوجود الدليل والا كان ذلك تكليفا بما لا يطاق وفي هذه المسائل الاجتهادية
لا دليل لانه لو وجد لكان تارك العمل به تاركا للمأمور به فيكون عاصيا فيكون مستحقا للنار
على ما مر تقريره في مسألة ان الامر للوجوب ولما اجمعوا على انه لا يستحق النار علمنا انه لا دليل
واذا لم يوجد الدليل جاز العمل بمجرد الحدس والتوهم كما اشتبهت عليه امارات القبلة
فانه يجوز له العمل بمجرد الحدس والتوهم سلمنا انه امر بالحكم بناء على طريق لكن لم لا يجوز ان يحصل
في مقابلته طريق اخر ويكون احدهما راجحا على الاخر **قوله** اجمعوا على وجوب العمل بالراجح
قلنا العمل بالراجح واجب على من علم ذلك الرجحان ام على من لم يعلم **مع** وبيانه ان الامارة
الراجحة يجب العمل بها على من اطلع عليها اما من لم يطلع عليها فجاز ان يكلفه العمل
بالاضعف فانه غير مستبعد في العقل ان تكون مصلحة احد المجتهدين العمل باقوى الامارات
ومصلحة الاخر العمل باضعفها ومتى كان كذلك كان الله تعالى يخطر على قلب من مصلحته العمل
باقواها وجوه الترجيح ويشغل الاخر عنها فيظن انها اقوى الامارات لان مصلحته العمل
على اضعف الامارات والظن بكونها اقوى الامارات مع كونها في نفسها اضعف الامارات
لا يقدح الا في انه لا يفتح الظن يكون ربيق الداروا ان لم يكن فيها واذا ثبت ان هذا الذي
قلناه جائز عقلا فما الدليل على انه غير واقع **والجواب** قوله انما يجب العمل عند وجود الدليل
وههنا لا دليل **قلنا** الدليل على وجود الدليل الظاهر اجماع الامة على وجوب الترجيح
بامور حقيقية لا خيالية ووجود الترجيح يستدعي وجود اصل الدليل اعني القدر المشترك
من الدليل اليقيني والدليل الظاهر **قوله** يجوز العمل بالاضعف اذا لم يعرف الاقوى **قلنا**

متعذرا فحال العثور على الضعيف إما أن يكون الاطلاع عليه ممكنا أو لا يكون فإن لم يمكن ذلك
لم يكن ذلك القدر معتبرا في حق المكلف وإلا لكان تكليفا بما لا يطاق فيكون القدر المعتبر
من الأمارة في حق المكلف متشابها وإلا رجحا وإن أمكن الاطلاع عليه فإما أن يجب على المكلف
تحصيل العلم بتلك الأمارة إلى أقصى الإمكان أو لا يجب فإن كان الأول فكل من لم يصل إلى معرفتها
إلى أقصى الإمكان تاركا للواجب فيكون مخطئا وإن كان الثاني فهو محال لأنه إما أن يكون
هناك حد ما متى لم يصل إليه لم يكن معذورا وإذا وصل إليه لم يكلف بالزيادة عليه
وإما أن لا يكون الأمر كذلك فإن كان الأول وجب أن يكون من لم يصل إلى ذلك الحد المعين مخطئا
ومن وصل إليه يكون مصيبا وهذا خلاف الإجماع لأنه لم يدع أحد من الأمة حدا معينا
في الاجتهاد بحيث أن المجتهد إذا لم يصل إليه كان مخطئا غير معذور ومتى وصل إليه
كان مصيبا وأما الثاني وهو أن لا يكون هناك حد معين فحينئذ لا يكون المخطئ عند بعض
المراتب أولى من بعض فإما أن لا يخطئ أصلا فيكون العامل بالظن كيف كان ولو مع القدر
مقصرا مصيبا وهو باطل بالإجماع أو يكون مخطئا إلا إذا وصل إلى النهاية الممكنة وهو
المطلوب **الطريقة الثالثة** المجتهد مستدل بالشيء على شيء والاستدلال عبارة عن
استحضار العلم بأمور يلزم من وجودها وجود المطلوب واستحضار العلم بالشيء يتوقف
على وجود ذلك الشيء فالاستدلال موقوف على وجود الدليل ووجود ما يدل على الشيء
موقوف على وجود المدلول لأن دلالته عليه نسبة بينه وبين المدلول والنسبة بين الأمرين
موقوفة في الثبوت على ثبوت كل واحد منهما فوجود المطلوب متقدم على الاستدلال
بمراتب والظن متأخر عن الاستدلال لأنه نتيجته وأثره فلو كان الحكم لا يحصل إلا بعد
الظن لكان المتقدم على الشيء بمراتب متأخرا عن الشيء بمراتب وهو محال **الطريقة
الرابعة** المجتهد طالب والطالب لا بد له من مطلوب متقدم في الوجود على وجود
الطلب فلا بد من ثبوت حكم قبل ثبوت الطلب وإذا كان الأمر كذلك كان مخالف ذلك الحكم
مخطئا فإن قيل لا نسلم أن المجتهد طالب حكم الله تعالى وإنما يطلب غلبة الظن ومثاله
من كان على ساحل البحر فقيل له إن غلب على ظنك السلامة أبيح لك الركوب وإن غلب
على ظنك الهلاك حرم عليك الركوب وقبل حصول الظن لا حكم لله تعالى عليك وإنما حكمه
يترتب على ظنك بعد حصوله فهو يطلب الظن دون الإباحة والتحريم قلنا المجتهد
إما أن يطلب الظن كيف كان أو ظنا صادرا عن النظر في أمارة يقتضيه والأول باطل
بإجماع الأمة فثبت أنه يطلب ظنا صادرا عن النظر في الأمارة والنظر في الأمارة موقوف
على وجود الأمارة ووجود الأمارة موقوف على وجود المدلول فثبت أن طلب الظن
موقوف على وجود المدلول بمراتب فلو كان وجود المدلول موقوفا على حصول
الظن لزم الدور وهذا غير ما قررناه في الطريقة الثالثة **واحتج القائلون** بأنه
لا حكم لله تعالى في الواقعة بأمور **أحدها** لو كان في الواقعة حكم معين فإما أن يكون عليه

دليل واعتبار الدليل القدر المشترك بين ما يفيد الظن وبين ما يفيد العلم لا يكون القسمان
باطلان فبطل القول بثبوت الحكم أما الملازمة فظاهرة وأما قلنا لا يجوز أن يكون عليه
دليل لأنه لو كان كذلك لكان المكلف متمكنا من تحصيل العلم أو الظن به فكان الحاكم
بغيره حاكما بغير ما أنزل الله فيلزم تكفيره لقوله تعالى ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك
هم الكافرون وتفسيقه لقوله تعالى ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون والقطع
بأنه من أهل النار لأنه يكون تاركا لما أمر الله تعالى به وتارك المأمور به عاص لقوله أفعصيت
أمري والعاصي من أهل النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها
ولما أجمعت الأمة على نفي هذه اللوازم علمنا أنه ليس على الحكم دليل **قلت** هذه
العمومات مخصوصة لأن أدلة هذه الأحكام غامضة فيكون التكليف باتباعها حرجا
وذلك منفي لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج **قلت** غموض أدلة هذه الأحكام
لا تزيد على غموض أدلة المسائل العقلية مع كثرة مقدماتها وكثرة الشبه فيها
وكون الخطأ فيها كفرا وضلالا فكذا هاهنا وأما قلنا إنه لا يجوز أن لا يكون عليه دليل لأنه
لو كان كذلك لكان التكليف به تكليفا بما لا يطاق وإنه غير جائز فثبت بما ذكرنا فساد
القسمين فيلزم من فسادهما القطع بأنه لا حكم في الواقعة المعينة **وثانيها** لو وجد الحكم
لوجد عليه دليل قاطع لكن لم يوجد عليه دليل قاطع فوجب أن لا يوجد الحكم البتة
بيان الملازمة وهو أنه بتقدير وجود الحكم إما أن يوجد عليه دليل أو لا يوجد فإن لم
يوجد عليه دليل البتة كان التكليف بذلك الحكم تكليفا بما لا يطاق وإن وجد عليه
دليل فذلك الدليل إما أن يكون مستلزما لذلك المدلول قطعا أو ظاهرا أو لا قطعا ولا
ظاهرا والقسمان الآخران باطلان أما أنه لا يجوز أن لا يستلزمه لا قطعا ولا ظاهرا فالأمر
فيه ظاهر لأن الذي يكون كذلك استحال أن يتوصل به إلى ثبوت المدلول وأما أنه لا يجوز
أن يستلزمه ظاهرا لأن هذا الدليل إما أن يمكن وجوده بدون المدلول أو لا يمكن فإن
لم يمكن كان مستلزما قطعا لا ظاهرا وإن أمكن وجود الدليل بدون ذلك المدلول في بعض
الصور فليستلزمه في صورة أخرى فلا يخلو إما أن يتوقف صيرورته مستلزما له
على انضمام قيد إليه أو لا يتوقف فإن توقف على انضمام قيد إليه كان المستلزم للمدلول
ذلك المجموع لا ذلك الذي فرضناه أولا دليلا وإن لم يتوقف على انضمام قيد إليه فذلك
الشيء تارة ينفك عن المدلول وأخرى يستلزمه من غير انضمام قيد إليه لا بالنفي ولا بالإثبات
فيلزم رجحان أحد الطرفين الممكن على الآخر من غير مرجح وإنه محال وإذا ثبت أن المستلزم
هو ذلك المجموع فذلك المجموع إن أمكن انفكاكه عن المدلول استحال أن يستلزم المدلول
إلا بقيد آخر فإما أن يتسلسل وهو محال أو ينتهي إلى شيء يمتنع انفكاكه عن المدلول
فحينئذ يكون ذلك دليلا قطعيا لا ظاهرا **فإن قيل** الدليل الظاهر هو الذي
يستلزم كون المدلول أولى بالوجود أو لوجوده غير منتهية إلى الوجوب وهذا المعنى ملازم له أبدا

قلت الاولوية التي تنتهي الى حد الوجوب ممتنعة لان مع تلك الاولوية ان امتنع العدم
فذلك هو الوجوب وان لم يمتنع فتلك الاولوية يمكن حصولها مع الوجود تارة ومع
العدم اخرى فترجح احدهما على الآخر ان توقف على انضمام قيد زائد لم يكن الحاصل
اولا كافيا في الرجحان وان لم يتوقف لزم رجحان الممكن من غير مرجح وهو محال فثبت
بهذا البرهان القاطع ان الذي لا يستلزم الشيء قطعا استحال ان يستلزمه بوجه
من الوجوه لا ظنا ولا ظاهرا فثبت انه لو حصل في الواقعة حكم لكان عليه دليل
قاطع ولما انعقد الاجماع على انه ليس كذلك علمنا انه ليس في الواقعة حكم البتة
وثانيها ان الامة مجمعة على ان المجتهد مأمور بان يعمل على وفق ظنه ولا معنى لحكم
الله تعالى الا ما امر به فاذا كان مأمورا بالعمل بمقتضى ظنه فاذا عمل به كان مصيبا
لانه نقطع انه عمل بما امر الله تعالى به فوجب ان يكون كل مجتهد مصيبا وثالثها
لو حصل في الواقعة حكم معين لكان ما عداه باطلا ولو كان كذلك لزم امور اربعة
احدها يلزم ان لا يجوز من الصحابة ان يولي بعضهم بعضا مع علمهم بكونهم مخالفين لهم
في مذاهبهم لان التمكين من ذلك تمكين من ترويج الباطل وانه غير جائز لكنه قد وقع ذلك
يروى ان ابا بكر الصديق رضي الله عنه ولى زيدا مع انه كان يخالفه في الجد وولى علي كرم الله وجهه
شريحا مع انه كان يخالفه في كثير من الاحكام وثانيها يلزم ان لا يمكنه من الفتوى فقد
كانوا يفعلون ذلك وثالثها كان يجب ان ينقضوا احكام مخالفيهم وان ينقض الواحد
حكم نفسه الذي رجع عنه لا يكثر اينهم من نقضا بالمخالفة لكنه لم ينقل عن واحد
منهم انه نقض حكم غيره ولا حكم نفسه عند رجوعه عنه ورابعها انهم اختلفوا في
الدماء والفروج والخطأ في ذلك يكون كبيرا لانه لا فرق ان يمكن غيره بفتواه الباطل
من القتل واخذ المال وبين ان يقتله بيده او يأخذ المال ويصرفه الى غير المستحق في كونه
كبيرا وجب تفسيق فاعله والبراءة عنه ولما لم يوجد شيء من هذه اللوازم الاربعة
علمنا انه لا حكم في الواقعة اصلا فان قلت لم لا يجوز ان يقال ان ذلك الخطأ من باب الصغائر
فلا جرم لم يجب الامتناع من التولية والمنع من الفتوى ولا البراءة ولا التفسيق
سلمنا انه كبيرة فلم لا يجوز ان يقال هذه الامور انما تلزم لو حصل في هذه المسائل طريق مقطوع به
اما اذا كثرت وجوه الشبهة وتزاحمت جهات التأويلات والترجيحات صار ذلك
سببا للعذر وسقوط اللوم سلمنا صحة دليلكم لكنه معارض بوجوه الاول روي عن
الصحابة التصريح بالتخطئة وروي عن الصديق الاكبر رضي الله عنه انه قال في الكلالة اقول
فيها برأيي فان كان صوابا فمن الله وان كان خطأ فمني واستغفر الله تعالى وعن عمر الفاروق
رضي الله عنه انه حكم بحكم فقال له بعض الحاضرين هذا والله الحق ثم حكم بحكم آخر فقال
الرجل هذا والله الحق فقال له عمر رضي الله عنه ان عمر لا يعلم انه اصاب الحق لكنه
لا يألو جهدا وقال لكاتبه اكتب هذا ما رأى عمر فان كان صوابا فمن الله

وان كان خطأ فمنه وقال علي المرتضى كرم الله وجهه لعمر رضي الله عنهما في قصة المجهضة
لو قاربوك فقد غشوك وان اجتهدوا فقد اخطأوا وقال ابن مسعود في المفوضة اقول فيها
برأيي فان كان صوابا فمن الله وان كان خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان
وثالثها ان جماعة من الصحابة خطؤوا ابن عباس في انكار العول وقال ابن عباس رضي الله عنه
الا يتقي الله زيد الثاني ان الصحابة اختلفوا مثل العول لا بي بكر ... الا انصار منها
اجبرا ومنكرا اجبرا او كانوا مخطئين لمخالفيهم قوله عليه السلم لا بد من تفريق فلم يلزم من
ذلك الخطأ اظهار البراءة والتفسيق وكذا هنا الثالث اختلفوا في انما هي الزوجة
هل يقال ... قضى عمر رضي الله عنه في الحاملة المعترفة بالزنا بالرجم وكان ذلك على خلاف النص
فلم يلزم تفسيق عمر رضي الله عنه فكذا هنا اما قوله في الوجه الرابع انهم اختلفوا في الدماء
والفروج والخطأ فيها كبير قلنا لا نسلم فانه لما لم يمتنع ان يكون الامر ان المخالف صوابا
على مذهبكم فلم لا يجوز ان يكون الخطأ فيها صغيرا قوله لا فرق بين القتل والغصب ابتداء
وبين التمكين منهما بالفتوى الباطل قلنا لا نسلم ولم لا يجوز ان يكون تمسكه من ذلك بما يشبه
الدليل سببا لسقوط العقاب والتفسيق قلت اما الجواب عن الاول فالذي يدل
على انه لو كان خطأ لكان من الكبائر لا من الصغائر ان تارك العمل بالمأمور به
يكون عاصيا فيكون مستحقا للنار وعن الثاني ان غموض الادلة وكثرة الشبهة ها هنا
او في مسائل العقليات مع المخطئ فيها كافر او فاسق وعن الثالث ان يقول ترك البراءة
والتفسيق مع التمكين من الفتوى والعمل منقول عن هؤلاء الذين نقل عنهم التصريح
بالتخطئة ولا بد من التوفيق فنقول تحذيرها صرفه الى كون الخطأ صغيرا انما
فساده فاذن لا طريق في التوفيق الا صرفها بتأويله الى غيره وما قلتم الى قسم آخر
وذلك لانا لا ندعي التصويب في كل الاختلافات في المسائل التي تنازعنا فيها حتى يضرنا ما ذكرتم
اما انتم تدعون الخطأ في كل الاختلافات فيضركم ما ذكرناه فيحمل التخطئة على ما
اذا وجد في المسألة نص قاطع او علم بها اذا لم يستقص المجتهد في وجوه الاستدلال
وقوله فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمني ومن الشيطان معناه ان استقصيت
في وجوه النظر والاستدلال فمن الله وان قصرت فمني ومن الشيطان واما المعارضة
الثانية فجوابها ان الانصار ما سمعوا ذلك الحديث فلا جرم لم يستحقوا التفسيق
والبراءة بخلاف هذه المسائل فان كل واحد من المجتهدين عرف حجة صاحبه واطلع
عليها فلو كان مخطئا لكان مصرا على الخطأ بعد اطلاعه عليه فان احدا لا يبرئ من
الآخر وهذا هو الجواب عن اختلافهم في مانعي الزكاة وقصة المجهضة موقوفة
على الوجه الرابع لما جاز ان يكون المذاهب مختلفة في الدماء والفروج حقيقة فلم لا يجوز
ان يكون الخطأ فيها صغيرا لا كبيرا قلنا قد ذكرنا الدليل على ان الخطأ في هذا الباب
لا بد وان يكون كبيرا ولانه روي انه عليه السلم قال من سعى في دم مسلم ولو بشطر كلمة جاء يوم

القيامة مكنتف بن عيينة ابيس من رحمه الله فهذا وامثاله من الاحاديث التي لا حد لها
يدل على انه لو كان المفتي في هذه الوقايع مخطيا لكان يخطون كثيرا لا يصيبون وعلمها
لو كان المجتهد مخطيا لما حصل القطع بكون الخطا فيه مغفورا وقد حصل ذلك
فهو ليس بمخطي بيان الملازمة انه لو حصل القطع بكونه مغفورا لكان في ذلك الوقت
اما ان يجوز كونه مخلا بالنظر يلزمه فعله او لا يجوز ذلك فان لم يجز ذلك كان كالساهي
عن النظر الى العلم لم يكن مطلقا بفعله واذا لم يكن مطلقا بفعله لم يستحق العقاب بتركه
فلا يكون مخطيا وقد فرض مخطيا هذا خلف وان جوز كونه مخلا بنظر زايد لم يخل اما ان
يعلم في تلك الحالة كونه مغفورا له اخلاله بذلك النظر او لا يعلم فان يعلم ذلك لم يصح
لان المجتهد لا يعلم المرتبة التي اذا انتهى اليها غفر له ما بعدها لانه ان انتهى على
اول المراتب لم يغفر له ما بعده وما من مرتبة ينتهي اليها الا ويجوز ان يغفر له ما بعدها
ولا يغفر له بعض تلك المراتب عن بعض لانه لو عرف تلك المرتبة لكان مغريا بالمعصية
لانه علم انه لا مضرة عليه في ترك النظر الزايد مع كونه شاقا عليه فثبت انه
لا يعرف تلك المرتبة واذا لم يعرفها جوز ان لا يغفر له اخلاله بما بعدها من النظر
ونجوز ايضا في كل مخطي من المجتهدين انهم ما انتهوا الى المرتبة التي يغفر لهم
ما بعدها وفي ذلك يجوز كونهم غير مغفور لهم فثبت انه لو كان مخطيا لما حصل
القطع بكونه مغفورا له لكن حصل القطع بذلك لانهم اتفقوا من لدن عصر الصحابة
الى يومنا هذا انه مغفور فعلمنا ان المجتهد ليس بمخطي **وسادسها** قوله عليه السلام
اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم جعل الناس في تقليد اعيان الصحابة وكان
الصحابة مختلفين في المسايل فلو كان بعضهم مخطيا في الحكم ادى الاجتهاد لكان قد
حثهم على الخطا والمصير اليه وانه لا يجوز **وسابعها** قوله عليه السلم لمعاذ لما رتب
الاجتهاد على السنة والسنة على الكتاب اصبت حكم بتصويبه مطلقا ولم يفصل
بين حاله وحاله فعلمنا ان المجتهد مصيب على الاطلاق **والجواب** عن الاول ان على الحكم
دليلا ظاهرا لا قطعيا **قوله** لو تم كما ذكره لوجب تفسيقه بالايات **قلنا** عندنا ان المجتهد
قبل الخوض في الاجتهاد كان تكليفه ان يطلب ذلك الحكم الذي عينه الله تعالى ونصب
عليه ذلك الدليل الظاهر فاذا اجتهد واخطا ولم يصل الى ذلك الحكم وغلب على ظنه
شي اخر تغير التكليف في حقه وصار مامورا بان يعمل بمقتضى ظنه وعلى هذا التقدير يكون
حاكما بما انزل الله تعالى لا بغير ما انزل الله تعالى فيسقط ما ذكروه من الاستدلال وهذا
الحرف هو ايضا الجواب عن الحجة الثانية لانا نسلم ان المجتهد بعد ان اجتهد وغلب على
ظنه ان الحكم كذا فانه مكلف بان يعمل بمقتضى ذلك الظن وحكم الله تعالى في هذه الحالة
في حقه ليس الا ذاك لكن لم لا يجوز ان يقال انه قبل خوضه في الاجتهاد كان مامورا
بذلك الحكم الذي عينه الله تعالى ونصب عليه الدليل لكنه بعد الاجتهاد ووقوع الخطا

بعد التكليف وما ذكروه لا ينفي هذا الاحتمال وايضا فهذه الدلالة منقوضة بما اذا كان
النص موجودا في المسالة والمجتهد طلبه ولم يجده ثم غلب على ظنه مقتضى القياس
خلاف ذلك الحكم فان التكليف في هذه الحالة ان يعمل بمقتضى ذلك القياس مع انعقاد
الاجماع على كونه مخطيا في هذه الصورة فما جعلوه جوابا عن هذه الصورة فهو جوابنا
عما قالوه **واعلم** انه من الصواب من منع من التخطية في هذه الصورة فلا يمنعنا هاهنا
وهو الجواب ايضا عن الوجه الثالث الذي ذكروه لانه انما يجب البراءة والتفسيق
لو كان عاملا بغير حكم الله تعالى لكنه عندي بعد الخطا مطلقا بان يعمل بمقتضى ظنه
فيكون عاملا بحكم الله تعالى فلا يلزم شي مما ذكروه **وعن الرابع** ان المرتبة التي يحكم عندها
بكونه مغفورا هي ان ياتي بما يقدر عليه من غير تقصير **وعن الخامس** انه معارض بقوله
عليه السلام من اجتهد واخطا فله اجر واحد وايضا فهو خبر واحد وما ذكرناه دليل
قاطع فلا يحصل التعارض وهو الجواب بعينه عن الوجه السادس واعلم انا نريد
ان نتكلم في فروع القول بالتصويب **مسئلة** الذين قالوا ليس في الواقعة حكم معين
منهم من قال بالاشبه على التفسير الذي لخصناه ومنهم من لم يقل به وهو الحق لان
ذلك الاشبه اما ان يكون هو العمل باقوى الامارات او غيره فان كان الاول فاقوى
الامارات اما ان يكون موجودا او لا يكون فان كان موجودا لكان الامر به واردا لاجماع
الامة على وجوب العمل باقوى الامارات فحينئذ يكون الحكم بذلك الاشبه واردا وقد
فرضناه غير وارد هذا خلف واما ان كان اقوى الامارات غير موجود لم يكن الاشبه
ايضا موجودا لانا فرضنا ان الاشبه هو نفس اقوى الامارات واما ان كان الاشبه
شيئا غير العمل باقوى الامارات فاما ان يكون مفسدة للمكلف او مصلحة له او لا مفسدة
ولا مصلحة والاول باطل لانه ليس في الامة احد يقول انه يجب ان يكون في كل واقعة
حكم لو نص الله تعالى على الحكم لنص عليه مع انه يكون مفسدة واما الثاني وهو ان
يكون مصلحة فاما ان يجب على الله تعالى رعاية المصالح او لا يجب فان وجبت وجب
عليه التنصيص على ذلك الحكم ليتمكن المكلف من استيفاء تلك المصلحة وان لم يجب
عليه رعاية المصلحة جاز منه تعالى ان ينص على غير ذلك الحكم وذلك يبطل القول
بانه لو نص على الحكم لما نص الا عليه واما الثالث وهو ان يكون ذلك الاشبه لا مصلحة
ولا مفسدة فهذا انما يكون لو قلنا انه لا يجب على الله تعالى رعاية المصلحة وكل من قال
بهذا القول قال انه لا يتعين عليه تعالى ان يحكم على وجه معين بل له ان يحكم كيف شاء
وذلك يمنع من القول بتعين الاشبه **احتج القايلون** بالاشبه بالنص والمعقول
اما النص فقوله عليه السلم اذا اجتهد الحاكم واخطا فله اجر وهذا صريح بالتخطية
وهذه التخطية ليست لاجل مخالفته حكما واقعا لانا قد دللنا على انه لا حكم فلا بد وان
يكون لاجل كونه مخالفا لحكم مقدر وهو الاشبه **واما المعقول** فهو ان المجتهد طالب

والطالب لا بد له من مطلوب ولما لم يكن المطلوب معينا وجب ان يكون معينا بقدر الخوض
ان ذلك الاشبه ان كان هو العمل باقوى الامارات فهو حق وهو قولنا وان كان غيره مع
ان الله تعالى لم ينص عليه ولا اقام عليه دلالة ولا امارة فكيف يكون مخطئا بالعدول عنه
وكيف ينقص ثوابه اذا لم يظفر بما لم يكلف باصابته وهذا هو تحقيق الجواب عن
المعقول مسألة القائلون بان المصيب واحد احتجوا بان القول بتصويب الكل
يفضي الى وقوع منازعة لا يمكن قطعها وهذا كما اذا نكح رجل امراة وكانا مجتهدين
ثم قال انت بائن ثم راجعها والزوج شافعي يرى الرجعة والمراة حنفية ترى
الكنايات بوائن فها هنا الزوج متمكن شرعا من مطالبتها بالوطء والمراة مامورة
بالامتناع وهذه منازعة لا يمكن قطعها فقال المصوبون هذا الاشكال وارد
عليكم ايضا لان اهل التحقيق منكم ساعدونا على انه يجب على المجتهد العمل بموجب
ظنه اذا لم يعرف كونه مخطئا فهذا الالزام ايضا وارد عليكم فلما كان هذا الاشكال
واردا على المذهبين وجب ان نذكر فيه شيئا فنقول ان الحوادث النازلة بالمكلفين
ليظهر انه لا منازعة فيها فنقول الحادثة اما ان تنزل بمجتهد او بمقلد فان نزلت
بمجتهد فاما ان تخصه او تتعلق بغيره فان اختصت به عمل على ما يوجبه
اجتهاده اليه وان استوت عنده الامارات تخير بينهما او يعاود الاجتهاد
الى ان يظهر الرجحان وان تعلقت بغيره فان كان يجري فيه الصلح كحق السارق في
مال اصطلحا فيه او رجعا الى حاكم يفصل بينهما لانه احد ما يوجد رضاهما عن
حكم بينهما ومتى حكم لم يكن لهما الرجوع عنه وان لم يجر الصلح عنه كما ذكرنا في مسألة
الكنايات فانهما يرجعان الى من يفصل بينهما سواء كان صاحب الحادثة مجتهدا او
حاكما او لم يكن فان الحاكم لا يجوز له ان يحكم لنفسه على غيره بل ينصب من يقضي بينهما
وان كان مقلدا فان كانت الحادثة تخصه عمل على ما يتفق عليه من الفتوى فان
اختلفوا عمل بفتوى الاعلم الاورع وان استووا تخير بينهما وان كانت تتعلق بغيره
عمل كما بيناه في المجتهدين مسألة في نقض الاجتهاد المجتهد اذا تغير اجتهاده
ففيه بحثان احدهما ان المجتهد كيف يعمل والثاني ان العامي الذي عمل بفتواه
كيف يعمل اما الاول فنقول المجتهد اذا ادى اجتهاده الى ان الخلع فسخ فنكح
امراة خالعها ثلاثا ثم تغير اجتهاده فاما ان يكون قد قضى القاضي بصحة ذلك النكاح
قبل تغير اجتهاده او ما قضى به فان كان الاول لم ينقض النكاح لان قضاء القاضي
لما اتصل به تاكد ولا يؤثر فيه تغير الاجتهاد وان كان الثاني لزم تسريحها لانه
يحرم امساكها على خلاف اجتهاده واما الثاني وهو ما اذا استفتى العامي وحكم
بفتوى المفتي بان الخلع فسخ ثم تغير اجتهاد المفتي فالصحيح انه يجب عليه تسريحها كما
لو تغير اجتهاد من يقلده عن القبلة في اثناء الصلاة فانه يتحول الى الجهة الاخرى

خلاف نقض القاضي فانه متى اتصل بالحكم المجتهد فيه استقر واعلم ان قضاء القاضي
لا ينقض بشرط ان لا يخالف دليلا قاطعا فان خالفه نقضناه الكلام في المفتي والمستفتي
والنظر يتعلق بالمفتي والمستفتي وما فيه الاستفتاء القسم الاول في المفتي وفيه مسائل
مسألة اذا افتى المجتهد مرة بما ادى اليه اجتهاده ثم سئل ثانيا عن تلك الحادثة
فاما ان يكون ذاكرا للطريق الاجتهاد الاول او لا يكون فان كان ذاكرا له فهو مجتهد
ويجوز له الفتوى وان نسيه لزمه ان يستانف الاجتهاد فان ادى اجتهاده الى خلاف
فتواه في الاول افتى بما ادى اجتهاده اليه والاولى به ان يعرف من استفتاه
اولا انه رجع عن ذلك الفتوى لان ذلك المستفتي انما يعمل على قوله فاذا ترك هو قوله
بقي عمل المستفتي به بعد ذلك عملا من غير موجب روي ان ابن مسعود رضي الله عنه كان
يقول في تحريم ام المراة انه مشروط بالدخول بالمراة فلقي اصحاب الرسول الله صلى الله عليه وسلم
وذاكرهم فكرهوا ان يتزوجها فرجع ابن مسعود الى من كان افتاه بذلك وقال سالت
اصحابي فكرهوه واما ان لم يستانف الاجتهاد فلم يجز له الفتوى ولقائل ان يقول
لما كان الغالب على ظنه ان الطريق الذي تمسك به اولا كان طريقا قويا حصل له الان
ظن ان ذلك الفتوى حق فيجوز له الفتوى به لان العمل بالظن واجب مسألة
اختلفوا في ان غير المجتهد هل تجوز له الفتوى بما يحكيه عن الغير فنقول لا يخلو
اما ان كان يحكي عن ميت او عن حي فان يحكي عن ميت لم يجز الاخذ بقوله لانه لا قول
للميت بدليل ان الاجماع لا ينعقد مع خلافه حيا وينعقد مع موته وهذا يدل على
انه لم يبق له قول بعد موته فان قيل فلم صنفت كتب الفقه مع فناء اربابها قلنا
لفائدتين احدهما استفادة طريق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث وكيفية
بناء بعضها على بعض والاخرى معرفة المتفق عليه من المختلف فيه ولقائل ان يقول
اذا كان الراوي عدلا ثقة متمكنا من فهم كلام المجتهد الذي مات ثم روى للعامي
قوله حصل للعامي ظن صدقه ثم كان المجتهد عدلا ثقة عالما فذلك يوجب ظن صدقه
في ذلك الفتوى وحينئذ يتولد من هذين الظنين للعامي ظن ان حكم الله تعالى ما رواه له
هذا الراوي الحي عن ذلك المجتهد الميت والعمل بالظن واجب فوجب ان يجب على العامي
العمل به ولذا ايضا فقد انعقد الاجماع في زماننا هذا على جواز العمل بهذا النوع من
الفتوى لانه ليس في هذا الزمان مجتهد والاجماع حجة واما ان حكى عن حي من اهل الاجتهاد
فاما ان يكون سمعه منه مشافهة او يرجع منه الى كتاب او حكاية فان سمعه
منه مشافهة جاز له ان يعمل به وجاز ان يعمل الغير ايضا بقوله وكهذا يجوز للمراة
ان تعمل في حكم حيضها بحكاية زوجها عن المفتين وقد رجع علي رضي الله عنه الى حكاية
المقداد عن الرسول عليه السلام في شان المذي وان يرجع في ذلك الى حكاية من يوثق بقوله
ثم في ذلك حكم السماع وان يرجع الى الكتاب فان كان كتابا موثوقا به جرى مجرى المكتوب

من جواب المفتي فيما انه يجوز العمل به والا فلا لكثرة ما يقع من الغلط في الكتب **القسم**
الثاني في المستفتي مسئلة يجوز للعامي ان يقلد المجتهدين في فروع الشرع خلافا
لبعض البغداديين وقال الجبائي يجوز ذلك فيما كان من مسائل الاجتهاد دون ما ليس من مسائل
الاجتهاد دليلنا وجهان الاول اجماع الامة قبل حدوث المخالف لان العلماء في كل عصر لا ينكرون
على العامة الاقتصار على مجرد اقاويلهم ولا يلزمونهم ان يسالوهم عن وجه اجتهادهم
الثاني العامي اذا نزلت به حادثة من الفروع فاما ان لا يكون مامورا فيها بشيء وهو باطل
بالاجماع لانا نلزمه الرجوع الى قول العلماء والخصم يلزمه الرجوع الى الاستدلال واما ان يكون
مامورا فيها بشيء وذلك اما بالاستدلال او بالتقليد والاستدلال باطل لانه اما ان يكون هو
التمسك بالبراءة الاصلية او التمسك بالادلة السمعية والاول باطل بالاجماع والثاني ايضا باطل
لانه لو الزمناه ان يستدل لم يخل اما ان يلزمه ذلك حين كمل عقله او حين حدثت الحادثة والاول
باطل لوجهين احدهما ان الصحابة ما كانوا يلزمون من لم يشرع في طلب العلم ولم يبلغ مرتبة
المجتهدين في اول ما يكمل عقله وثانيهما انه لو وجب ذلك عليه لمنعه من الاشتغال بامور
الدنيا وذلك سبب فساد العالم والثاني ايضا باطل لانه يتعذر ان يجب عليه اكتساب صفة
المجتهدين عند نزول الحادثة وذلك غير مقدور ولقائل ان يقول على هذا الوجه القائلون
بانه لا يجوز التقليد في الشرع لا يقولون بالاجماع ولا بخبر الواحد ولا بالقياس ولا يجوز التمسك
بالظواهر المحتملة واذا كان كذلك سهل الامر عليه لانهم يقولون يتقرر في عقل كل عاقل ان
الاصل في الملاذ الاباحة وفي المضار الحرمة فان نزلت ببعض الحوادث نص قاطع المتن قاطع
الدلالة وجب ترك ذلك الاصل العقلي لما به وان لم يوجد ذلك وجب البقاء على حكم العقل
اذا ثبت هذا فالعامي اذا وقعت له واقعة فاما ان يكون فيه شيء من الذكاء او يكون في غاية
البلاهة فان كان فيه شيء من الذكاء عرف حكم العقل فيه وان كان في غاية البلادة نبهه المفتي
على حكم العقل وليس لاحد ان يقول الاشتغال بذلك يمنعه عن عمل المعاش لانه اذا جاز
تكليفه بمعرفة الادلة الدقيقة في مسائل الاصول لا يمنعه ذلك عن المعاش فكيف يمنعه
معرفة هذا القدر من طلب المعاش ثم اذا عرف العامي حكم العقل فان جاء في الواقعة نص
من جهة ترك العمل بحكم العقل قاطع المتن قاطع الدلالة نبهه المفتي عليه ولا حاجة في فهم مثل
هذا النص الى تدقيق يمنعه من عمل المعاش فان لم يوجد فيه مثل هذا النص وجب عليه
العمل بحكم العقل فثبت ان المنع من التقليد لا يصعب على قول من يوجب العمل بالقياس
والخبر الواحد اما من لا يقول بذلك فلا صعوبة عليه البتة وايضا فهذه الدلالة تقتضي لو خص
القول بجواز التقليد بمسائل الاصول لانا نعلم ان الوقوف على تلك الدلائل لا يحصل الا بعد
الكد الكثير ونحن نعلم من حال الصحابة انهم ما كانوا يلزمون من لم يتعلم علم الكلام في اول
زمان بلوغه وايضا فالاشتغال بتحصيل هذا العلم يمنع من الاشتغال بامر المعاش اجابوا
بان الذي يجب على المكلف معرفة ادلة التوحيد والنبوة على طريق الجملة لا على طريق

التفصيل ومعرفة تلك الادلة على سبيل الجملة امر سهل الحصول بادنى سعي بخلاف الاجتهاد
في فروع الشرع فانه لا بد فيه من علوم كثيرة وتبحر شديد **واعلم** ان هذا الفرق انما يخلص
اذا سلمنا لهم الفرق بين صاحب الجملة وصاحب التفصيل وعندي ان هذا الفرق **ضعيف**
لان الدليل مثلا اذا كان مركبا من مقدمات عشر فالمستدل ان كان عالما بها باسرها وجب
حصول العلم النظري له لا محالة وامتنعت الزيادة عليه لان تلك المقدمات العشر اذا كانت
معلومة بالتمام فلو اضيفت مقدمة اخرى اليها استحال ان يكون لها اثر البتة واما ان لم يحصل
العلم باسرها فمحال ان يحصل العلم بالنتيجة منها فلو لم تكن المقدمة العاشرة معلومة بالضرورة
ولا بالدليل كانت مقبولة على سبيل التقليد فيكون النتيجة المتولدة من مجموع تلك العشر
تقليدا لا انفكاك فثبت ان التمسك بالدليل لا يقبل الزيادة والنقصان البتة **مثاله** انهم
يقولون ان صاحب الجملة يكفيه الاستدلال بحدوث الحوادث في العالم من الرعود والبرق والمطر
والبرد على وجود الصانع فنقول هذا لا يكفي لانا نقول هذه الحوادث لا بد لها من موثر وذلك
الموثر يجب ان يكون فاعلا مختارا اما المقدمة الاولى فمعلومة للعوام واما الثانية فغير
معلومة لهم لانه ما لم يثبت ان ذلك ليس اثر الموثر موجب لم يجب اسناده الى المختار فاذا
قطع العامي بان ذلك الموثر يجب ان يكون مختارا من غير دليل دل عليه كان مقلدا في هذه
المقدمة واذا كان مقلدا فيها لم يكن محققا في النتيجة وايضا فاذا رأى حدوث فعل خارق
للعادة على يد مدعي النبوة فلو قطع عند ذلك بنبوته كان ذلك تقليدا الا في الدليل
لجواز ان يكون ذلك الحادث ليس فعلا لله تعالى بل خاصية لبعض الاجساد او خاصية لدواء
او من طلسمات او فعل الجن وبتقدير ان يكون فعلا لله تعالى لكن يجوز ان لا يكون لله تعالى فيه غرض
وان كان له فيه غرض جاز ان يكون ذلك الغرض شيئا سوى التصديق فلو قطع العامي بان
ذلك الفعل الخارق للعادة لا بد وان يكون دالا على صدق المدعي من غير دليل دل على فساد
هذه الاقسام كان مقلدا في اعتقاد هذه المقدمة فلم يكن محققا في النتيجة فظهر بهذا فساد
ما قالوه من الفرق بين صاحب الجملة وبين صاحب التفصيل وحينئذ لا يبقى الا احد الامرين
اما ان يقال بان الاحاطة بادلة اصول الدين على تفصيلها وتدقيقها شرط فيلزم ذلك
محاذير واما ان يقال فيه بجواز التقليد كما جوزوا في فروع الشرع فالتقليد حينئذ لا يبقى
بينهما فرق البتة **واحتج** منكروا التقليد في فروع الشرع بامور **احدها** قوله تعالى وان
تقولوا على الله ما لا تعلمون **وثانيها** ان الله تعالى ذم اهل التقليد بقوله انا وجدنا اباءنا
على امة **وثالثها** قوله عليه السلام طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة تركنا العمل به في
بعض العلوم فيبقى العموم فيبقى العلم بفروع الشريعة داخلا فيها **ورابعها** القول
بجواز التقليد يفضي الى الباطل لانه يقتضي جواز تقليد من يمنع من التقليد وما يفضي ثبوته
الى نفيه كان باطلا **وخامسها** قوله عليه السلام اجتهدوا فكل ميسر لما خلق له والجواب عنها
ان العامي اذا علم بقول المفتي وجوب شيء يكون قائلا بالمعلوم **وعن سائرها** بالوجوب

التقليد في فروع الشرع لمكان ذلك لانه لما حصلت امارات توجب ظن صدق المفتي وهذا المعنى
قائم في الأصول فوجب الاكتفا بالفتوى في الاصول ايضا والجواب عن الاول انه منقوض
بحال ظن وجوب الصلاة كما في احوال الدنيا وفي تقويم المتلفات واروش الجنايات وخبر الواحد
والقياس ان سلموا جواز العمل بها وعن الثاني بذكر الفرق الذي تقدم واما الدليل على
ان للعامي ان يقلد فيما ليس من مسائل الاجتهاد دون غيرها بل الاجتهاد انا لو كلفناه ان يفصل
بين المسائل بحالة الزمانه ان يكون من اهل الاجتهاد لانه انما يفصل بينها اهل الاجتهاد
فيعود المحذور المذكور واحتج المخالف بان ما ليس من مسايل فالحق فيها واحد فلو قلدنا فيها
لا نامن ان يقلد في خلاف الحق وليس كذلك مسايل الاجتهاد لان كل قول فيها حق والجواب
انه اذا امن الخطا في مسايل الاجتهاد لانه ربما يخطئ المفتي او يقصر في اجتهاده او يفتيه بخلاف
اجتهاده فان قلت ان مصلحة العامي هو ان يعمل بما يفتيه المفتي قلنا فكذلك الامر في
تقليده فيما يخفى عليه وان كان بغير مصيب **مسئلة** اتفقوا على انه لا يجوز له الاستفتا
الا اذا غلب على ظنه ان من يفتيه من اهل الاجتهاد ومن اهل الورع وذلك اما بكونه اذا
رآه منتصبا للفتوى بمشهد الخلق وبر اجتماع المسلمين على سؤاله واتفقوا على انه
لا يجوز للعامي ان يسال من يظنه غير عالم ولا متدين وانما وجب عليه ذلك لانه بمنزلة
نظر المجتهد في الامارات ثم ها هنا بحث وهو ان اهل الاجتهاد اذا اختلفوا او اتفقوا
على شيء يلزمه المصير اليها وان اختلفوا فقال قوم وجب عليه الاجتهاد في اعلمهم
واورعهم لان ذلك طريق قوي ظنه يجري مجرى ظن المجتهد وقال الاخرون لا يجب عليه
هذا الاجتهاد لان العلماء في كل عصر لا ينكرون على العوام ترك النظر في احوال العلماء
الاجتهاد اما ان يحصل ظن الاستوا مطلقا او ظن الرجحان مطلقا او ظن رجحان كل واحد
منهما على صاحبه من وجه دون وجه فان حصل ظن الاستوا مطلقا فها هنا طريقان
احدها انه على هذا يجوز وقوعه كما يجوز استوا امارتي الحل والحرمة والآخر انه
سقط من الوقوع سقط عنه التكليف لما جعلنا له ان يفعل ما شا واما اذا حصل
ظن الرجحان مطلقا تعين العمل به واما اذا حصل ظن رجحان كل واحد منهما على صاحبه
من وجه دون وجه فها هنا صور احدها ان يستويا في الدين ويتفاضلا في العلم
فمنهم من خيره ومنهم من اوجب الاخذ بقول الاعلم وهو الاقرب لمزيته ولهذا يقدم في الامامة
في الصلوة وثانيها ان يستويا في العلم ويتفاضلا في الدين فهنا وجب الاخذ بقول الادين
وثالثها ان يكون احدهما ارجح في دينه والاخر في علمه فقيل يوخذ بقول الادين والاقرب
ترجيح الاعلم لان الحكم مستفاد من علمه لا من ديانته فان قلت العامي لا يعتبر الظواهر
بعدم المفضول على الفاضل فانه جاز له ان يحكم بغير بصيرة في ترجيح بعض العلماء على بعض
فلم لا يجوز له ان يحكم في نفس المسئلة بما يقع له ابتداء والجواب ان ترجيح الامرين علمه من مرض له
طفل وليس هو بطبيب فانه يسقيه دوا برايه كان متعديا مقصرا ولو راجع طبيبا

لم يكن مقصرا فان كان في البلد طبيبان فاختلفا في الدوا فخالف الافضل عد مقصرا
ثم انه لم يعلم كون احدهما افضل من الآخر الا بتواتر الاخبار ورجوع المفضول له وبامارات
يغلب عليه الظن فكذلك في حق العلماء يعلم الافضل بالتسامع وبالقرائن دون البحث عن
نفس العلم والعامي اهل له فلا ينبغي ان يخالف الظن بالتشهي **مسئلة** الرجل الذي
نزلت به الواقعة اما ان يكون عاميا صرفا او عالما لم يبلغ درجة الاجتهاد او عالما بلغ درجة
الاجتهاد او عالما بلغ درجة الاجتهاد فان كان عاميا صرفا جاز له الاستفتا على
ما تقدم وان كان عالما لم يبلغ درجة الاجتهاد فالاقرب انه يجوز له الاستفتا وان كان
عالما بلغ رتبة الاجتهاد فان كان قد اجتهد وغلب على ظنه حكم فها هنا اجمعوا على انه
لا يجوز له ان يقلد مخالفه ويعمل بظن غيره واما اذا لم يجتهد فها هنا قد اختلفوا فذهب
الاكثرون الى انه لا يجوز للعالم تقليد العالم وهو قول احمد بن حنبل واسحق بن راهويه
وسفيان الثوري يجوز له مطلقا ومن الناس من فصل وذكر فيه وجوها احدها انه يجوز
لمن بعد الصحابة تقليد الصحابة ولا يجوز تقليد غيرهم وهو القول القديم للشافعي وثانيها
انه يجوز تقليد العالم الاعلم وهو قول محمد بن الحسن وثالثها انه يجوز له التقليد فيما يخصه
دون ما يفتي به ورابعها انه يجوز له فيما يخصه اذا كان بحيث لو اشتغل بالاجتهاد لفاته
الوقت وهو قول ابن سريج والمختار انه لا يجوز مطلقا لوجهين الاول ان هذا المجتهد مامور بالاعتبار
لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والاتيان به بترك المامور به فيكون عاصيا
فيستحق النار ترك العمل به في حق العامي لعجزه عن الاجتهاد فبقي معمولا به في حق المجتهد
الثاني انه متمكن من الوصول الى حكم المسئلة بفكرته فوجب ان يحرم عليه التقليد كما في الاصول
والجامع وجوب الاحتراز عن الضرر المحتمل عند القدرة على الاحتراز عنه فان قلت
المعتبر في الاصول اليقين وانه لا يحصل بالتقليد بخلاف الفروع فان المعتبر فيها الظن
ويمكن حصوله بالتقليد ولهذا جاز للعامي ان يقلد في الفروع دون الاصول وايضا فما
ذكرتموه ينتقض بقضا القاضي فانه لا يجوز خلافه وان كان متمكنا من معرفة الحكم فانه لا معنى
للتقليد سوى انه يجب العمل عليه من غير حجة وينتقض ايضا في زمان الرسول عليه السلم فانه
متمكن من الوصول الى حكم المسئلة مع انه يجوز له ان يسال من اخبر عن الرسول عليه السلم قلت
اما الجواب عن الاول فهو انا انما اوجبنا على المكلف تحصيل اليقين لانه قادر على الدليل الحاصل
موجب عليه تحصيله احترازا عن الخطا المحتمل وهذا المعنى حاصل في مسئلتنا لان المكلف
قادر على الدليل المفيد للظن الاقوى حاصل فوجب عليه تحصيله احترازا عن الخطا المحتمل في
الظن الضعيف وعن الثاني انه لما دلت الدلالة على ان الحكم الذي تضمنه قضاء القاضي لا يمكن نسخه
بالاجتهاد لم يمكن العمل بمقتضى الدليل وعن الثالث انا لا نسلم جواز الاكتفا
بالسوال عمن خبر الرسول عند القدرة على السوال عنه عليه السلام احتج المخالف بان امور
بعدها قوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون والعالم قبل ان يجتهد لا يعلم فوجب

ان لا يجوز له السؤال واما منها قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولوا الامر منكم والعلما
اولوا الامر لان امرهم ينفذ على الامرا والولاة وما الثها قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الاية
اوجب الحذر بانذار من يتفقه في الدين مطلقا فيجب على العام قبوله كما وجب على العامي
ذلك ورابعها اجماع الصحابة رضي الله عنهم روي ان عبد الرحمن بن عوف قال لعثمان رضي الله عنهما
ابايعك على كتاب الله تعالى وسنة رسوله عليه السلم وسيرة الشيخين فقال نعم وكان ذلك بمشهد
من عظما الصحابة ولم ينكر عليه احد فكان ذلك اجماعا فان قيل ان عليا كرم الله وجهه
خالف فيه قلت انه لم ينكر جوازه لكنه لم يقبله ولم يقل بوجوبه حتى يصير ذلك
خاصيتها انه حكم يسوغ فيه الاجتهاد فجاز لمن لم يكن عالما به تقليد من علم كالعامي
والجامع وجوب العمل بالظن الحاصل بقول المفتي وسادسها اجمعنا على انه يجوز
للمجتهد ان يقبل خبر الواحد عن مجتهد اخر بل عن عامي والجامع ذلك اعتمادا على عقله
ودينه فيها هنا اذا اخبر المجتهد عن منتهى اجتهاده بعد استفراغ الوسع والطاقة
فلان يجوز له العمل به كان اولى وسابعها ان المجتهد اذا ادى اجتهاده الى العمل بقول
مجتهد اخر فقد حصل له الظن ان حكم الله تعالى ذلك وذلك يقتضي ان يحصل له ظن انه لو لم يعمل به
لا يستحق العقاب فيجب ان يعمل به دفعا للضرر المظنون والجواب عن الاول ان ظاهر الاية
يقتضي وجوب السؤال وانه غير واجب بالاجماع وايضا فقوله تعالى ان كنتم لا تعلمون يقتضي
ان يجب على المجتهد بعد اجتهاده استفتا غيره لانه بعد اجتهاده ليس بعالم بل هو
ظان به بالاجماع لا يجوز ذلك وايضا فانه امر بالسوال لغرض معرفة ما عنه السوال فيحمل
على السوال عن وجه الدليل وعن الثاني ان الاية وان دلت على وجوب الطاعة لكنا نحمل
على وجوب الطاعة في الاقضية والاحكام والدليل على ان الاية لا تتناول محل النزاع
انها لو تناولته لوجب ذلك المقلد بالاجماع التقليد غير واجب وعن الثالث ان الاية
تدل على وجوب الحذر عند انذار لا عند تخليد انذار ومن يقول بالاول فانا نوجب العمل بروايته
وعن الرابع انه يحتمل ان يكون المراد من سيرة الشيخين طريقتهما من السعي في العدل
والانصاف والانقياد للحق والبعد عن حب الدنيا وعن الخامس هو ان الفرق ان العامي
عاجز فجاز له العمل بالتقليد والعالم ليس بعاجز وعن السادس ان المفتي بما بنى
اجتهاده على خبر واحد فاذا تمسك به المجتهد ابتدا كان لا حاجة عنه اليه فيما اذا قلد
فيه غيره وعن السابع ان مجرد الظن واجب العمل به اذا لم يقم دليل سمعي يصير فيه عنه
وقد ذكرنا من الادلة السمعية ما يوجب العدول عن هذا الظن مسئلة لا يجوز التقليد
في اصول الدين لا للمجتهد ولا للعوام وقال كثير من الفقها يجوز لنا ان تحصيل العلم في اصول
الدين واجب على الرسول صلى الله عليه وسلم فيجب ان يجب علينا لما علمنا انه كان واجبا
على الرسول عليه السلم لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله وانما قلنا انه لما وجب عليه
يجب ان يجب ايضا على امته لقوله تعالى فاتبعوه ما دل لا نسلم انه يمكن ايجاب العلم بالله

تعالى وذلك لان المامور ان لم يكن عالما بالله محال ما لا يكون عالما بالله استحال ان يكون عالما بامر
الله وحال ما يمتنع كونه عالما بامر الله تعالى يمتنع كونه مامورا من قبله والا لكان ذلك تكليف
ما لا يطاق وان كان عالما بالله تعالى استحال امره به لان تحصيل الحاصل محال سلمنا ان الرسول
عليه السلم كان مامورا بذلك فلم قلت يلزم كون الامة مامورين به وما ذكرتم من الدليل معارض
بامور احدها ان الاعرابي الجلف الجافي كان يحضر ويتلفظ بكلمة الشهادة وكان الرسول عليه السلم
يحكم بصحة ايمانه وما ذاك الا بالتقليد وثانيها ان هذه الدلايل لا يمكن الاطلاع عليها الا
بعد ممارسة شديدة وانهم لم يمارسوا شيا من هذا العلم فيمتنع اطلاعهم عليه واذا كان
كذلك يتعين التقليد وثالثها انه عليه السلم لم يقل لاحد ممن يتلفظ بكلمتي الشهادة هل علمت
حدوث الاجسام وانه تعالى قادر مختار لا موجب ولو كان هذا علما خطر بهذه المسايل
بالبال غير معتبر في الايمان لا تقليدا ولا علما فمنهم من عول في المسلة على طريقة اخرى فقال
اجمعنا على انه لا يجوز له الا تقليد المحق ولكنه لا يعلمه محقا الا اذا عرف بالدليل انما يقوله
حق فاذن لا يجوز له ان يقلد الا بعد ان يستدل ومتى صار مستدلا امتنع كونه مقلدا فقال
لهم هذا معارض بالتقليد في الشرعيات فانه لا يجوز له تقليد المفتي الا اذا كان المفتي
قد افتى بنا على دليل شرعي فيطلب الطريقة كاف فان احتمال ان ذلك الخطا محطوط عنه
فلم لا يجوز مثله في مسايل الاصول واعلم ان في هذه المسلة ابحاث دقيقة مذكورة
في الكتب الكلامية والاولى في هذه المسلة ان يعتمد على وجه اخر وهو ان الله تعالى
دل القران على ذم التقليد لكن ثبت جواز التقليد في الشرعيات فوجب صرف ذلك
الذم الى التقليد في الاصول ونحمد الله تعالى بفضله حين تكلمنا في جميع ابواب
اصول الفقه فلنتكلم الان فيما اختلف فيه المجتهدون انه هل من ادلة الشرع او لتكميل
الكلام فيما اختلف فيه المجتهدون من ادلة الشرع وفيه مسايل المسلة الاولى
اعلم انا بينا في هذا الكتاب انه لا حكم قبل الشرع واجبنا عن شبه المخالفين ونريد الان
ان نبين ان الاصل في المنافع الاذن وفي المضار المنع بادلة شرعية فان ذلك اصلان
نافعان في الشرع اما الاصل الاول فالدليل عليه وجوه المسلك الاول التمسك بقوله تعالى
خلق لكم ما في الارض جميعا اللام يقتضي الاختصاص بجهة الانتفاع ما يدل لا نسلم
ان اللام يقتضي الاختصاص بجهة الانتفاع والدليل عليه قوله تعالى وان اسانم فلها الله
ما في السموات وما في الارض يمتنع ان يكون يفيد الامر للاختصاص النافع ولان النحاة
قالوا اللام للتمليك وهو غير ما علمتموه سلمنا ذلك لكنه يعتبر في الانتفاع او غيره كل الانتفاعات
الاول ... لكن في العلاية فرد واحد من افراد الانتفاعات وهو الاستدلال على الصانع تعالى
والثاني ممنوع فما الدليل سلمنا انه يفيد كل الانتفاعات لكن بالخلق لان اللام داخلة على
الخلق فلم قلت ان المخلوق كذلك سلمنا انه يفيد الانتفاع بالمخلوق لكن لجملة الخلق ... الاحاد
لان هذا مقابلة الجمع بالجمع تقتضي مقابلة الفرد بالفرد فقط سلمنا انه يفيد العموم

عليه

لكن كله في الظاهر فيمكن حمله على الإباحة كلها في داخل الأرض وهو الركاز والمعادن ثم قلتم
إن ما على الأرض كذلك سلمنا أنا ما هو لا ما على الأرض لكن في ابتداء الخلق لأن قوله تعالى خلق
لكم إخبار بأنه حال ما خلقها إنما خلقها لنا فلم قلتم إنه في الدوام كذلك قوله على الأصل
في الثابت البقاء قلنا هذا ما يحتمل البقاء الذي لكونه صفة حاصلة والصفة لا تبقى سلمنا
الإباحة للكل حدوثا وبقاء لكن لمن كان موجودا وقت ورود هذا الخطاب لأن قوله تعالى
خلق لكم خطاب مشافهة فيختص بالحاضرين سلمنا أنه يدل على اختصاصها بالكل لكن قوله
تعالى لله ما في السموات وما في الأرض ينافي ذلك والجواب الدليل على أن اللام تفيد الملك
قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وقال عليه السلام لك الشطر الأول في الغائبة
عليك وقال عليه السلام له غنمه وعليه غرمه حرفا كهذا الكلام لكن هذا أعليك غاية ما في
الباب أنها جاءت في سائر المواضع لمطلق الاختصاص فنقول لو جعلناه حقيقة
في الاختصاص النافع أمكن جعله مجازا في مطلق الاختصاص لأن الاختصاص جزء من
الاختصاص النافع والجزء لازم للكل واللفظ الدال على شيء يمكن جعله مجازا عن لازمه
أما لو جعلناه حقيقة لمطلق الاختصاص لم يكن الاختصاص النافع لازما للعام وإذا
لم يوجد اللزوم لم يحسن جعله مجازا عنه وأما قول الفقهاء اللام للتمليك فلم يريدوا به
حقيقة الملك وإلا لسقط بقوله الجل للفرس بل مرادهم الاختصاص النافع وهو عين ما قلنا
قوله نحمل الآية على انتفاع الاستدلال قلنا لا يمكن حمل الآية على هذا النفع لأن هذا النفع
حاصل لكل مكلف من نفسه فإنه يمكنه أن يستدل بنفسه على الصانع تعالى وإذا
حصل له هذا النفع من نفسه كان تحصيل هذا الجنس من النفع من غيره ممتنعا لأن تحصيل
الحاصل محال فإذن كان تعليلا جدا قوله اللام داخلة على الخلق قلنا إن المخلوق
كذلك قلنا الخلق هو المخلوق لقوله تعالى هذا خلق الله أي مخلوق الله وبتقدير أن يكون
الخلق غير المخلوق لكن لا نفع للمخلوق في صفة الله تعالى فوجب أن يكون المراد منها
من الخلق المخلوق قوله مقابلة الجمع بالجمع تقتضي مقابلة الفرد بالفرد قلنا لا نسلم
أن هذا مقابلة الجمع بالجمع لأن هذا يجري مجرى تمليك الدار الواحدة لشخص فكما أن
ذلك لا يقتضي تعلق كل واحد منهم بالجزء المعين من الدار بل بجميع أجزاء الدار كذا هنا قوله
كلمة في لا تتناول إلا ما يكون في باطن الأرض قلنا لا نسلم بدليل قوله تعالى إني جاعل في الأرض
خليفة قوله هب أنه ثبت هذا الحكم في الابتداء فلم قلت إنه يدوم قلت لأن الأصل فيما ثبت
بقاؤه قوله هذا الاختصاص عرض فلا يعقل الدوام قلنا لكن حكم الله تعالى صفة
قديمة واجبة الدوام قوله هب أنه ثبت هذا الحكم للمخاطبين بهذا الخطاب فلم قلتم إنه
ثبت في حقنا قلنا لأن الله تعالى لما حكم بذلك في حقهم فقد حكم به الرسول عليه السلام أيضا
في حقهم وإذا حكم بذلك في حقهم وجب أن يكون قد حكم به في حقنا لقوله عليه السلام حكمي
على الواحد حكمي على الكل قوله هذا معارض بقوله تعالى لله ما في السموات قلنا المعارض

إنما يتحقق لو ثبت الاختصاص في الموضعين بمعنى واحد وهو ممنوع لأن الذي أثبتناه في
حقنا هو الاختصاص النافع وذلك في حق الله تعالى محال فإذن لا تعارض لكن الاختصاص
لبيان الجهة الخلقية والإيجاد المسلك الثاني قوله تعالى قل من حرم زينة الله التي أخرج
لعباده والطيبات من الرزق أنكر الله تعالى على من حرم زينة الله تعالى فوجب أن لا تثبت
حرمة زينة الله تعالى وإذا لم تثبت حرمة زينة الله تعالى امتنع ثبوت الحرمة في فرد
من أفراد زينة الله تعالى لأن المطلق جزء من المقيد فلو ثبتت الحرمة في فرد من أفراد زينة
الله تعالى لثبتت الحرمة في زينة الله تعالى وذلك على خلاف الأصل وإذا انتفت الحرمة
بالكلية ثبتت الإباحة المسلك الثالث قوله تعالى أحل لكم الطيبات وليس المراد
من الطيب الحلال وإلا لزم التكرار فوجب تفسيره بما يستطاب طبعا وذلك يقتضي
حل المنافع بأسرها المسلك الرابع القياس وهو أنه انتفاع بما لا ضرر فيه على المالك
قطعا ولا على المنتفع ظاهرا فوجب أن لا يمنع منه كالاستضاءة بضوء السراج والاستظلال
بظل جداره إنما قلنا إنه لا ضرر فيه على المالك لأن المالك هو الله تعالى والضرر عليه
محال وأما ملك العباد فمفروض كأنه معدوم والأصل بقاء ذلك العدم فوجب العمل به ومع
اتفاق الخصم على كونه ما قاسنا عليه على الأصل فإن قيل فهذا يقتضي القول
بإباحة كل المحرمات لأن فاعلها ينتفع بها ولا ضرر فيها على المالك وذلك يقتضي سقوط
التكاليف بأسرها ولا شك في فساده وأيضا فالقياس على الاستضاءة والاستظلال
غير جائز لأن المالك لو منع الاستضاءة والاستظلال صح ذلك منه والله تعالى لو منع
من الانتفاع لم يقبح والجواب عن الأول أنا احترزنا عنه بقولنا ولا ضرر على المنتفع ظاهرا
وها هنا في فعل ما نهى الله تعالى عنه وترك ما أمر الله تعالى به ضرر أما على قول المعتزلة
فلأنه لولا اشتمال الفعل والترك على جهة لأجلها حصل النهي والأمر لما جاز ورود النهي
أما عندنا فلأن الله تعالى لما توعدنا بعقاب عليه كان مشتملا على الضرر فلم يكن واردا
علينا وعن الثاني أنه لا يجب أن يكون الفرع مساويا للأصل من كل الوجوه بل يكفي حصول
المساواة فيه من الوجه المقصود المسلك الخامس وهو أنه تعالى خلق الأعيان
إما لا لحكمة أو لحكمة والأول باطل لقوله تعالى وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين
وقوله تعالى أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا ولأن الفعل الخالي عن الحكمة عبث والعبث لا يليق
بالحكيم وأما إن كان خلقها لحكمة فتلك الحكمة إما عود النفع إليه أو إلينا والأول محال
لاستحالة الانتفاع عليه فتعين أنه تعالى إنما خلقها لينتفع بها المحتاجون وهذا
يقتضي أن يكون المقصود من الخلق نفع المحتاج وإذا كان كذلك كان نفع المحتاج مطلوب
الحصول أينما كان فإن منع عنه فإنما منع عنه لأنه بحيث يلزمه ضرر محتاج فإذا
نهانا الله تعالى عن بعض الانتفاعات علمنا أنه تعالى إنما منعنا منها لعلمه باستلزامها
المضار إما في الحال أو في الاستقبال ولكن ذلك على خلاف الأصل فثبت أن الأصل في المنافع

لكن هذا النوع من الكلام هو اللائق بطباع الفقهاء القصاص وان كان تحقيق القول فيه
لا يتم الا مع القول بالاعتزال اما الاصل الثاني وهو ان الاصل في المضار الحرمة فهذا
يستدعي بحثين احدهما البحث عن ماهية الضرر والثاني اقامة الدلالة على حرمته اما
الاول فقد قالوا الضرر الم القلب لان الضرب يسمى ضررا وتفويت منفعة الانسان يسمى
ضررا والشتم والاستخفاف يسمى ضررا فاما ان يجعل اللفظ اسما لمعنى مشترك بين هذه
الصور دفعا للاشتراك والم القلب مشترك فوجب جعل اللفظ حقيقة فيه فان قيل
نعني بالم القلب الغم والحزن او شيئا اخر والاول باطل لان من خرق ثوب انسان او احرق
داره وكان المالك غافلا عن هذه الحالة يقال اضر به مع انه لم يوجد الغم والحزن وان عنيت
شيئا اخر فبينه لنتكلم عليه الاستفسار فلم قلت ان الضرر الم القلب قوله لا بد من معنى
مشترك في مواضع الاستعمال قلنا هذا مسلم لكن لم قلت انه لا مشترك الا الم القلب بل هاهنا
مشترك اخر وهو تفويت النفع فما الدليل على ان ما ذكرتموه اولى الخبر الذي يدل على ان
ما ذكرناه اولى لان النفع مقابل الضرر والنفع تحصيل المنفعة فوجب ان يكون
الضرر ازالة المنفعة واذا ثبت ذلك وجب ان لا يكون حقيقة فيما ذكرتموه دفعا للاشتراك
سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على ان الضرر الم القلب لكنه معارض بوجهين الاول ان من
احرق دار انسان وكان المالك غافلا عنه يقال اضر به مع انه لم يوجد هناك الم القلب
لان الم القلب لا يحصل الا مع الشعور به الثاني قوله تعالى قل اتعبدون من دون الله
ما لا ينفعكم شيئا ولا يضركم اخبر ان عبادة الاصنام لا يضرهم مع انها تولم قلوبهم يوم
القيمة لانهم يعاقبون بذلك فثبت ان الضرر ليس الم القلب والجواب ان القلب
اذا ناله غم وحزن انعصر دم القلب في الباطن وانعصار دم القلب في الباطن لا يكون
الا بانعصار القلب في نفسه وانعصار العضو مولم فان اي عضو عصرته فانه يحصل
فيه الم فالمراد من الم القلب تلك الحالة الحاصلة له عند الانعصار فظهر بهذا ان الم
القلب مغاير للغم وان كان يعقبه وعبر به عنه قوله فاما من خرق ثوب انسان
فانا نقول اضر به على معنى انه اوجد ما لو عرفه لحصل الضرر لا محالة وهو في الحقيقة
اطلاق اسم المسبب على السبب مجازا قوله لم قلتم انه لا مشترك سواه قلنا لان
المشترك الاخر كان معدوما والاصل بقاؤه على العدم قوله تفويت النفع ايضا مشترك
قلنا لا نجعله مسمى الضرر لان البيع والهبة حصل فيهما تفويت النفع لان البائع
فوت على نفسه الانتفاع بالمبيع مع انه لا يسمى ضررا قوله الضرر في مقابلة
النفع قلنا هب انه كذلك لكن النفع عبارة عن تحصيل اللذة او ما يكون وسيلة اليها فالضرر
عبارة عن تحصيل الالم او ما يكون وسيلة اليه واما الاية فنقول لا نسلم ان الاصنام لا تضرهم
في الدنيا او في الاخرة بل الاصنام تضرهم في الاخرة عبادتهم فاحرا ان المقام الثاني
في اقامة الدلالة على حرمة الضرر والمعتمد فيه قوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام

والكلام على التمسك بهذا الفصل مذكور ايضا وهو من مشهور مسائل الخلافيات المسالة الثامنة
في استصحاب الحال المختار عندنا انه حجة وهو قول المزني والصيرفي من فقهائنا
خلافا للجمهور من الحنفية والمتكلمين لنا ان العلم بتحقق امر في الحال يقتضي ظن بقائه
في الاستقبال والعمل بالظن واجب ولا معنى لكونه حجة الا ذلك انما قلنا ان العلم بتحقق
امر في الحال يقتضي ظن بقائه في الاستقبال لان الباقي مستغن عن المؤثر والحادث مفتقر اليه
والمستغني عن المؤثر راجح الوجود بالنسبة الى المفتقر اليه انما قلنا ان الباقي مستغن
عن المؤثر لانا لو فرضناه مؤثرا فعند تاثير المؤثر اما ان يقال انه صدر عنه اثر او ما صدر عنه
اثر والثاني محال لانه يقتضي حصول المؤثر بدون الاثر وهو متناقض واما الاول فذلك الاثر اما ان يكون شيئا
ما كان موجودا او كان موجودا فان قلنا انه ما كان موجودا كان ذلك الاثر حادثا
لا باقيا وان قلنا انه كان موجودا كان ذلك تحصيلا للحاصل وهو محال فثبت ان الباقي
مستغن عن المؤثر وانما قلنا ان الحادث مفتقر اليه لان اجماع المسلمين بل اجماع جمهور العقلاء
منعقد عليه والاستقصاء فيه مذكور في كتابنا المسمى بالخلق والبعث وانما قلنا ان
المستغني عن المؤثر راجح بالنسبة الى المفتقر اليه لوجهين الاول وهو ان المستغني عن المؤثر
لا بد وان يكون الوجود به اولى اذ لو كان الوجود مساويا للعدم لاستحال الرجحان
الا لدليل منفصل فكان يلزم افتقاره الى المؤثر لكنا فرضناه مستغنيا عنه هذا خلف
فاذن وجود الباقي راجح على عدمه واما الحادث فليس احد الطرفين راجحا على الاخر
اذ لو كان راجحا لاستحال افتقاره الى المرجح والا لكان ذلك المرجح مرجحا لما هو في
نفسه مترجح فكان ذلك تحصيلا للحاصل وهو محال فثبت ان الباقي اولى بالوجود
وان الحادث ليس اولى بالوجود ولا معنى لظن وجوده الا اعتقاد ان وجوده اولى
فثبت ان الباقي راجح الوجود بالنسبة الى الحادث الثاني وهو ان الباقي لا يعدم
الا عند وجود المانع والمفتقر الى المؤثر كما يعدم عند وجود المانع فقد يعدم ايضا
عند عدم المقتضي وما لا يعدم الا بطريق واحد يكون اولى بالوجود مما يعدم بطريقين
ولا معنى للظن الا اعتقاد انه اولى بالوجود وانما قلنا ان العمل بالظن واجب لقوله عليه السلام
نحن نحكم بالظاهر ولانه لو لم يجب لزم جواز ترجيح المرجوح على الراجح وانه غير جائز
في بديهة العقل ولان العمل بالقياس وخبر الواحد والشهادة والفتوى وسائر
الظنون المعتبرة انما وجب ترجيحا للاقوى على الاضعف وهذا المعنى قائم هاهنا فيلزم
ثبوت الحكم هاهنا ايضا فوجب العمل به فان قيل لا نسلم ان العلم بتحقق امر في الحال
يقتضي ظن بقائه في الاستقبال قوله لان الباقي مستغن عن المؤثر قلنا ما المعنى
بقولكم الباقي مستغن عن المؤثر ان عنيتم به انه حال كونه باقيا مستغن عن المؤثر فهذا
مسلم لكنه ايضا مناقض لقولكم الحادث مفتقر الى المؤثر لان كونه باقيا لا يمكن
حاصلا حال حدوثه بل حصل في الزمان الثاني فهو امر حصل بعد ان لم يكن فيكون حادثا

وانتم قد اعترفتم بان الحادث لا بد له من موثر فان عنيتم بقولكم الباقي مستغن عن الموثر شيا اخر
فبينوه لنتكلم فيه بل نقول على الاستغنا بتقدير لا نجوز ان يقال الباقي له موثر وذلك الموثر اثر
قوله ذلك الاثر اما ان يكون شيا ما كان حاصلا او كان حاصلا قلنا لم لا يجوز ان يقال
انه ما كان حاصلا وذلك لانه لا معنى لبقائه الا حصوله في ذلك الزمان بعد ان كان
حاصلا في زمان اخر قبله لكن حصوله في هذا الزمان ما كان حاصلا قبل حصول هذا الزمان
فاذن كونه باقيا امر حادث فاثر المبقي هو ذلك الامر فان قلت فعلى هذا التقدير يكون
اثر المبقي امرا حادثا فانا لا نكون متعقلا لما نحن فيه قلت مراد الخصم بقولنا الباقي مفتقر الى
المبقي ان حصوله في الزمان الثاني لا بد فيه من شي اخر وقد بينت ذلك لانه لا يكون باقيا ما لم
يحصل في الزمان الثاني وحصوله في الزمان الثاني مفتقر الى موثر فاذن عسيتم ان يصدق عليه
كونه باقيا الا بالموثر فيعود ذلك البحث عن ان الواقع بذلك الموثر امر مستمر او شي حادث لحدث
عن امر خارج عن المقصود سلمنا فساد هذا القسم فلم لا يجوز ان يقال الاثر شي كان حاصلا
قبل ذلك قوله تحصيل الحاصل محال قلنا ان عنيت بتحصيل الحاصل ان يجعل عين الاثر ثم
كان موجودا في الزمان الاول وحاصلا في الزمان الثاني فلا نزاع في ان ذلك محال لكن لم قلت
ان استناد الباقي الى الموثر يوجب ذلك وان عنيت به ان الوجود الذي صدق عليه
في الزمان الاول انه انما ترجح بهذا الموثر صدق عليه في الزمان الثاني ايضا انه يترجح
بهذا الموثر ايضا فلم قلت ان ذلك محال سلمنا ان ما ذكرتم يدل على استغنا الشي حال
بقائه عن الموثر لكن هاهنا ما يعارضه وذلك لان هذا الباقي حال بقائه ممكن وكل ممكن فله
موثر فالباقي حال بقائه له موثر اما قلنا انه ممكن لانه في زمان حدوثه ممكن والا لم يفتقر
الى الموثر وامكانه من لوازم ماهيته وما كان من لوازم الماهية كان واجب الحصول
في زمان تحقق الماهية فحال الامكان حاصلا في زمان البقا واما قلنا ان الممكن مفتقر الى
الموثر لان الممكن ما استوى طرفاه وما كان كذلك افتقر الى المرجح فان قلت لم لا يجوز ان يقال
الامكان انما يحوج الى المقتضي بشرط الحدوث وهذا الشرط فائت في زمان البقا فلا
يتحقق الافتقار قلت لا نجوز جعل الحدوث معتبرا في تحقق الاحتياج لان الحدوث عبارة
عن مسبوقية وجود الشي بالعدم ومسبوقية الوجود بالعدم صفة للوجود ومتاخرة عنه
وصفة الشي متوقفة على الشي فالحدوث متوقف على الوجود المتاخر عن تاثير الموثر فيه
المتاخر عن احتياج الموثر اليه المتاخر عن علة احتياجه اليه فلو كان الحدوث معتبرا
في ذلك الاحتياج اما بان يكون علة او جزء علة او شرط علة لزم الدور وهو محال سلمنا
استغنا الباقي عن الموثر وافتقار الحادث اليه فلم قلت ان المستغني راجح على المفتقر
قوله في الوجه الاول لان الباقي اولى بالوجود والحادث ليس اولى لا معنى للظن
الا اعتقاد انه اولى قلنا ان عنيت بهذه الاولوية ان العدم ممتنع عليه فهذا باطل
لان هذا الباقي يقبل العدم وان عنيت به امرا اخر فلا بد من بيانه فان قلت المراد منها

درجة متوسطة بين الاستوا الذي هو مسمى الامكان والتعين المانع من النقيض الذي
هو مسمى الضرورة قلت هذا محال لانه مع ذلك القدر من الاولوية ان امتنع النقيض فهو
الضرورة هذا خلف وان لم يمتنع فمع ذلك القدر من الاولوية يصح عليه
الوجود تارة والعدم اخرى فحصول احدهما بدلا عن الاخر ان توقف على انضمام قيد اليه
لم يكن الحاصل قبله كافيا في تحقق الاولوية وان لم يتوقف كانت نسبة ذلك القدر من الاولوية
الى طرفي الوجود والعدم على السوية فترجح احدهما على الاخر لا لمرجح زائد يكون ترجيحا
لاحد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وهو محال اما الوجه الثاني فغايته ما في الباب
انه يمكن تحقق عدم الحادث بطريقين ولا يمكن تحقق عدم الباقي الا بطريق واحد لكن لم قلت ان هذا
القدر يقتضي ان يكون الباقي ذا رجحان في الوجود على الحادث سلمنا ان ما ذكرتم يقتضي رجحان
الباقي على الحادث من ذلك الوجه لكنه يقتضي عدم الرجحان من وجه اخر بيانه وهو ان
الشي لا يصدق عليه كونه باقيا الا اذا حصل في الزمان الثاني فحصوله في الزمان الثاني امر
حادث فاذا لم يكن وجود الحادث راجحا والموقوف على ما لا يكون راجح الوجود لا يكون
هو ايضا راجح الوجود فيلزم ان لا يكون الباقي راجح الوجود سلمنا ان الباقي راجح الوجود
لكن ما لم يتحقق كونه باقيا لا يتحقق كونه راجح الوجود وهو انما يصدق عليه انه باق
اذا حصل في الزمان الثاني فالحاصل انا ما لم نعرف وجوده في الزمان الثاني لا نعرف كونه
راجح الوجود وانتم جعلتم رجحان وجوده دليلا على وجوده في الزمان الثاني فيكون
سلمنا ان الباقي راجح في الوجود الخارجي على الحادث فلم قلتم انه يجب ان يكون راجحا عليه في
الظن لا بد لهذا من دليل سلمنا حصول هذا الظن وان العمل به واجب لكنه معارض بدليل
اخر يمنع من التمسك باستصحاب الحال وهو ان من سوى بين امرين في حكم فاما ان يقال
انما سوى بينهما لاشتراكهما فيما يقتضي ذلك الحكم او ليس الامر كذلك فان كان الاول فهو قياس
وان كان الثاني كان ذلك تسوية بين الامرين في الحكم من غير دليل وانه باطل بالاجماع والجواب
قوله ما المراد من قولكم الباقي مستغن عن الموثر قلنا لا شك ان الباقي هو الذي حصل
في زمان بعد ان كان هو بعينه حاصلا في زمان اخر قبله وهذا يقتضي ان يكون الذات
الحاصلة في هذا الزمان بعين الذات الحاصلة في الزمان الاخر [illegible] هذه
الذات التي صدق عليها انها حصلت بعينها في الزمانين اما ان يقال حصل فيها في الزمان
الثاني ما لم يكن حاصلا في الزمان الاول او لم يحصل فان كان الاول كان الامر المتجدد مغايرا
للذات الباقية فيكون الباقي في الحقيقة هو الذات لا هذه الكيفية المتجددة فيحرز عن
ان ذلك الشي الذي هو الباقي يستحيل اسناده الى الموثر حال بقائه وعلى هذا التقدير
لا يكون اسناد تلك الكيفية المتجددة الى الموثر قادحا في قولنا الباقي حال بقائه
غير مستند الى الموثر لان احدهما غير الاخر وان نعلما انه لم يحدث في الزمان الثاني امر
متجدد بل الحاصل في الزمان الثاني ليس الا الذات التي كانت حاصلة في الزمان الاول

صح

وعلى هذا التقدير سقط قولهم ان كونه باقيا كيفية حادثة وانها مفتقرة الى المؤثر وسقط
ان على التقدير فى السؤال سابقا قوله حصوله فى الزمان الثانى كيفية زائدة على الذات
وهى مفتقرة الى المؤثر قلنا هذا باطل وسقط ثبوته فهو غير قادح فى دليلنا اما انه
باطل فلان حصوله فى الزمان الثانى لو كان كيفية زائدة على الذات لكان حصول تلك
الزائدة فى ذلك الزمان كيفية اخرى فلزم التسلسل وهو محال ولان العدم قد يطرء
عليه انه باق فلو كان حصوله فى الزمان الثانى كيفية زائدة ثبوتية لزم قيام
الصفة الموجودة بالموصوف الذى هو نفى محض وهو محال واما ان سقط ثبوته
فالمقصود حاصل وذلك ان حصوله فى الزمان الثانى لما كان امرا حادثا كان اسناده
الى المؤثر اسناد الحادث الى المؤثر لا الباقى وكلامنا ليس الا فى الباقى قوله ما الذى
نعنى بتحصيل الحاصل قلنا نعنى به ان الشىء الذى حكم العقل عليه بانه كان حاصلا
قبل ذلك يحكم عليه بان حصوله الان لاجل هذا الشىء وهذا المحال بالضرورة لانه لما كان
حاصلا قبل ذلك فلو اعطاه الان هذا المؤثر حصولا لكان قد حصل نفس ما كان
حاصلا انه محال قوله الباقى حال بقائه ممكن وكل ممكن مفتقر قلنا لا نسلم بل الممكن
انما يفتقر الى المؤثر بشرط كونه حادثا قوله الحدوث عدمى قلنا لا نريد به ان كونه
حادثا شرط للافتقار بل نريد به ان كونه بحيث لو وقع بالمؤثر لكان حادثا شرط
لافتقاره الى المؤثر وكونه بهذه الحيثية امر متقرر قوله ما المراد من الاولوية
قلنا درجة متوسطة بين التساوى والتعين المانع من النقيض قوله هذا محال
لانه يقتضى ترجيح احد المتساويين على الاخر لا لمرجح قلنا لا نسلم ان ذلك ممتنع مطلقا
بل ذلك انما يمتنع بشرط الحدوث قوله على الوجه الثانى لم قلت انه لما امكن حصول علم
الحادث بطريق واحد وعدم الباقى لا يحصل الا بطريق واحد كان وجود الحادث مرجوحا
قلنا لان عدم حدوث الحادث اكثر من عدم الباقى لانه يصدق على ما لا نهاية له انه لم يحدث
واما عدم الباقى فبعد حدوثه فذلك مساو لان عدمه بعد وجوده مشروط بوجوده
فاذا كان الوجود متناهيا كان العدم بعد الوجود متناهيا واذا كان عدم
حدوث الحادث اكثر من عدم الباقى بعد وجوده والكثرة موجبة للظن ثبت ان عدم
حدوث الحادث غالب على عدم الشىء بعد بقائه ولا نعنى بالظن الا ذاك واعلم انه
يمكن الاستدلال على هذه المطلوب ايضا قوله كونه باقيا موقوف على حدوث حصوله
فى الزمان الثانى وكونه باقيا موقوف على الحدوث الذى ليس براجح والموقوف على
ما لا يكون راجحا ليس براجح قلنا هذا انما يلزم لو كان حصوله فى الزمان الثانى كيفية
وجودية حادثة وقد دللنا على ان ذلك محال لانه يوجب التسلسل ثم ان سلمنا صحة
ذلك لكنا نعني لما ثبت ان الحدوث مرجوح فالذات اذا كانت حادثة فهناك
امران حادثان احدهما الذات والاخر حصول الذات فى ذلك الزمان واما اذا

كانت الذات باقية فالحادث امر واحد وهو حصوله فى ذلك الزمان اما الذات فهى
ليست حادثة فى نفسها فاذن الحادث مرجوح من وجهين والباقى مرجوح من
وجه واحد فيكون الباقى راجحا على الحادث من هذا الوجه قوله ما الذى تعرف كونه
باقيا لانسب رجحانه قلنا لا حاجة الى ذلك بل نقول هذا الذى وجد الان لا نعلم عقلا
انه يوجد فى الزمان الثانى وان يعدم لكن احتمال الوجود راجح على احتمال العدم من الوجه
الذى ذكرناه فالعلم بوجوده فى الحال يقتضى اعتقاد رجحان وجوده على عدمه
فى ثانى الحال فاذن العلم بالاولوية مستفاد من العلم بوجوده فى الحال وعلى هذا التقدير
يسقط الدور اما قوله هب ان الباقى راجح على الحادث فى الوجود الخارجى فلم قلت
يجب ان يكون راجحا عليه فى الوجود الذهنى قلنا لان الاعتبار الذهنى مطابق
للاعتبار الخارجى والا لكان جهلا قوله الثبوت فى الزمانين ان امكن بالقياس
كان ذلك ثبوته فى الزمانين بغير دليل قلنا القياس دليل واحد من ادلة الشرع
ولا يلزم من عدم دليل معين عدم الدليل بالكلية بل نحن سوينا بين الزمانين فى الحكم بنا على
ما ذكرنا من ان العلم بثبوته فى الحال يقتضى ظن ثبوته على ذلك الوجه فى الزمان الثانى
والعمل بالظن واجب واعلم ان القول بالاستصحاب امر لابد منه فى الدين والشرع
والعرف اما الدين فلانه لا يتم الدين الا بالاعتراف بالنبوة ولا سبيل اليه الا
بواسطة المعجزات ولا معنى للمعجز الا الفعل الخارق للعادة ولا يحصل الفعل الخارق
للعادة الا عند تقرر العادة ولا معنى للعادة الا ان العلم بوقوعه على وجه
مخصوص فى الحال يقتضى اعتقاد انه لو وقع لما وقع الا على ذلك الوجه وهذا هو
عين الاستصحاب اما فى الشرع فلانا اذا عرفنا ان الشرع تعبدنا بالاجماع او
بالقياس او بحكم من الاحكام فانا نتمسك بالعمل به الا اذا علمنا او ظننا عدم طريان
الناسخ فان علمنا ذلك بلفظ اخر افتقرنا فيه ايضا الى اعتقاد عدم الناسخ فان
كان ذلك بلفظ اخر تسلسل الى غير النهاية وهو محال فلابد وان ينتهى الامر الى
التمسك بالاستصحاب وهو ان علمنا بثبوته فى الحال يقتضى ظن وجوده فى الزمان
الثانى وايضا فالفقهاء باسرهم على كثرة اختلافهم اتفقوا على انا متى تيقنا
حصول شىء وشككنا فى حدوث المزيل اخذنا بالمتيقن وهذا عين الاستصحاب
لانهم رجحوا بقاء الباقى على حدوث الحادث واما العرف فلان من خرج من داره
وترك اولاده فيها على حالة مخصوصة كان اعتقاده لبقائهم على تلك الحالة التى تركهم
عليها راجحا على اعتقاده لتغير تلك الحالة ومن غاب عن بلده فانه يكتب الى احبابه
بناء واصدقائه فى الامور التى كانت موجودة حال حضوره وما ذاك الا لان
اعتقاده فى بقاء تلك الامور راجح على اعتقاده فى تغيرها بل ربما قلنا القطع بان
اكثر مصالح العالم ومعاملات الخلق مبنى على القول بالاستصحاب فرغ من نقل الثانى

لا دليل عليه ان اراد به ان العلم بذلك العدم الاصلي يوجب ظن دوامه في المستقبل فهذا
حق كما بيناه وان اراد به غيره فهو باطل لان العلم بالشيء الظني به لا يحصل الا لمؤثر
المسألة الثالثة في الاستحسان المحكي عن الحنفية القول بالاستحسان ومخالفوهم
انكروا ذلك عليهم لظنهم انهم يعنون به الحكم من غير دليل والذي حصل المتاخرون في تحديده
وجهان الاول قال الكرخي الاستحسان هو ان يعدل الانسان عن ان يحكم في المسألة
بمثل ما حكم في نظائرها الى خلافه لوجه اقوى يقتضي العدول عن الاول وهذا يلزم عليه
ان يكون العدول عن العموم الى التخصيص ومن المنسوخ الى الناسخ استحسانا الثاني
قال ابو الحسين الاستحسان ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ
لوجه اقوى منه وهو في حكم الطارئ على الاول فالاول لا يلزم عليه العدول عن العموم الى
القياس المخصص لان لفظ العموم لفظ شامل ولا يلزم عليه ان يكون اقوى القياسين
استحسانا لان الاقوى ليس في حكم الطارئ على الاضعف فان كان طارئا فهو الاستحسان
فان قلت فقد قال الشيخ ابو الحسين في غير موضع من كتبه ترك الاستحسان للقياس كما
لو قرأ اية السجدة في اخر السورة فالقياس يقتضي ان يجتزئ بالركوع والاستحسان
ان لا يجتزئ به بل يسجد لها ثم انه قال بالقياس فهذا الاستحسان ان كان اقوى من القياس
فكيف يتركه وان لم يكن اقوى منه فقد بطل حدكم قلت ذكر المعترض انما سمى استحسانا
لانه وان كان الاستحسان وحده اقوى من القياس وحده لكن انضم الى القياس من الاخبار
ذلك المجموع اقوى من الاستحسان كما في المسألة التي ذكرتموها فان الله تعالى اقام الركوع
مقام السجود في قوله وخر راكعا واناب فهذا معنى هذا الحد الذي ذكره ابو الحسين
واعلم انه لا يحصل ان يكون الشريعة باسرها استحسانا وذلك لان مقتضى العقل هو
البراءة الاصلية وانما تركت لدليل اقوى منه وهو نص او اجماع او قياس وهذا الاقوى
في حكم الطارئ على الاول فيلزم ان يكون الكل استحسانا وهم لا يقولون بذلك لانهم
يقولون ترك القياس للاستحسان وهذا يقتضي ان يكون القياس مغايرا للاستحسان
فالواجب ان يزاد في الحد قيد اخر فيقال ترك وجه من وجوه الاجتهاد مغاير للبراءة
الاصلية والعمومات اللفظية لوجه اقوى منه وهو في حكم الطارئ على الاول
اذا عرفت هذا فنقول اتفق اصحابنا رضي الله عنهم على انكار الاستحسان وهذا
الخلاف اما ان يكون في اللفظ او في المعنى لا يجوز ان يكون في اللفظ لانه قد ورد القران
والسنة والفاظ سائر المجتهدين بهذه اللفظة اما القران فقوله تعالى وأمر قومك
يأخذوا بأحسنها فيتبعون احسنه واما السنة فقوله عليه السلم ما رآه المسلمون
حسنا فهو عند الله حسن واما الفاظ سائر المجتهدين فلان الشافعي رضي الله عنه
قال في باب المتعة استحسن ان يكون ثلثين درهما وفي باب الشفعة استحسن
ان يثبت للشفيع الشفعة الى ثلثة ايام وقال في المكاتب استحسن ان يترك عليه شي

ثبت بهذا ان الخلاف ليس في اللفظ وانما الخلاف في المعنى وهو ان القياس اذا كان
قائما في صور الاستحسان وفي سائر الصور ثم ترك العمل به في صورة الاستحسان وبقي
معمولا به في غير تلك الصور فهذا هو القول بتخصيص العلة وهو عند الشافعي رضي الله عنه
وجمهور المحققين باطل وقد تقدمت هذه المسألة فظهر ان القول بالاستحسان باطل
المسألة الرابعة الحق ان قول الصحابي ليس بحجة وقال قوم انه حجة مطلقا ومنهم
من فصل وذكروا فيه وجوها احدها انه حجة ان خالف القياس وثانيها ان قول
ابي بكر الصديق وعمر الفاروق رضي الله عنهما حجة فقط وثالثها ان قول الخلفاء الاربعة
رضي الله عنهم اذا اتفقوا حجة لنا النص والاجماع والقياس اما النص فقوله تعالى
فاعتبروا يا اولي الابصار امر بالاعتبار وذلك ينافي جواز التقليد واما الاجماع فهو ان الصحابة اجمعوا
على جواز مخالفة كل واحد من احاد الصحابة ولم ينكر ابو بكر وعمر رضي الله عنهما على من
خالفهما ولا كل واحد منهما على صاحبه فيما فيه اختلفا واما القياس فهو انه متمكن
من ادراك الحكم بطريقه فوجب ان يحرم عليه التقليد كما في الاصول واحتج المخالف
بوجوه احدها قوله عليه السلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم جعل الاهتداء
لازما للاقتداء باي واحد كان منهم وذلك يقتضي ان يكون قوله حجة وثانيها انه ان يجب
اتباع كل واحد منهم فيجب اتباع ابي بكر وعمر رضي الله عنهما للخبر والاجماع اما الخبر
فقوله عليه السلم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر واما الاجماع فلان عبد الرحمن
عرض على عثمان الخلافة بشرط الاقتداء بالشيخين فقبله ولم ينكر احد ذلك على عثمان وكان ذلك
بمحضر اكابر الصحابة فكان اجماعا وثالثها انه ان لم يجب اتباع ابي بكر وعمر وحدهما وجب
اتباع الخلفاء الاربعة لقوله عليه السلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي
وقوله عليكم للايجاب وهو عام ورابعها ان الصحابي اذا قال قولا مخالفا للقياس
فلا محمل له الا انه اتبع الخبر والجواب عن الاول قوله عليه السلم بايهم اقتديتم اهتديتم
خطاب مشافهة فلعل ذلك كان خطابا للعوام وعن الثاني ان السنة هي الطريقة
وهي عبارة عن الامر الذي يواظب الانسان عليه فلا يتناول ما يقوله الانسان مرة واحدة
وعن الثالث انا نقول عني به تجويز الاقتداء بهم في خروجهم لغيرهم مخالفتهم عن حجج
الاجتهاد ثم انا لو اختلفا كما اختلفا في التسوية في العطاء فبايهما يتبع وعن الاجماع
انه قول عثمان معارض بقول علي رضي الله عنهما وعن الرابع ان الصحابي لعله قال بمخالف
القياس لمقتضى دليل اعتقد انه في الحقيقة ما كان دليلا ثم لو تعارض قياسان فالصحابي
مع احدهما فيجوز الترجيح بقول الصحابي فاما جعله حجة فلا فرع على الاول اختلف
قول الشافعي رضي الله عنه في تقليد الصحابة فقال في القديم يجوز تقليد الصحابي اذا قال
قولا وانتشر ولم يخالفوه وقال في موضع اخر يقلد وان لم ينتشر وقال في الجديد لا يقلد
العالم صحابيا كما لا يقلد عالما اخر وهو الحق المختار لان الدلائل المذكورة مطردة في الكل

قوله ان قول الذي يجوز [illegible] الخلفاء [illegible] وعن قوم فقط دون [illegible] رضي الله عنهم

فان قلت كيف لا نفرق بينهم وبين غيرهم مع ثناء الله تعالى وثناء رسوله عليه السلام عليهم
حيث قال تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين وقال والسابقون الاولون الى قوله تعالى رضي
الله عنهم وقال عليه السلام خير القرون قرني قلت هذا كله ثناء يوجب حسن الاعتقاد فيهم
في الدين ولا يوجب تقليدهم بدليل انه ورد الثناء في حق احاد الصحابة مع
اجماع الصحابة على جواز مخالفتهم قال عليه السلام لو وزن ايمان ابي بكر بايمان العالمين لرجح
وقال ان الله ضرب بالحق على لسان عمر وقال والله ما سلكت فجا الا سلك الشيطان
فجا غير فجك وقال عليه السلام وعلي مع الحق اللهم ادر الحق مع علي حيث دار وقال رضيت
لامتي ما رضي لها ابن ام عبد وقال عليه السلام لابي بكر وعمر رضي الله عنهما لو اجتمعتما على
شيء ما خالفتكما وكل ذلك ثناء لا يوجب الاقتداء الثاني في تعارض قول الصحابي للقياس
وفيه سبعة احدها قال الشافعي رضي الله عنه في كتاب اختلاف الحديث روي عن علي
كرم الله وجهه انه صلى في ليلة ست ركعات في كل ركعة ست سجدات قال لو ثبت ذلك عن علي
لقلت به فانه لا مجال للقياس فيه فالظاهر انه فعله توقيفا وثانيها قال في موضع قول
الصحابي اذا انتشر ولم يخالف فهو حجة قال الغزالي وهو ضعيف لان السكوت ليس بقول
فاي فرق بين ان ينتشر او لا ينتشر والعجب من الغزالي انه تمسك بمثل هذا الاجماع في القطع
على ان خبر الواحد حجة والقياس حجة وثالثها نص الشافعي رضي الله عنه على انه اذا
اختلفت الصحابة فالائمة الاربعة اولى فان اختلفت الائمة فقول ابي بكر وعمر اولى وكذا ذكر
للاحاديث المذكورة ورابعها نص في موضع اخر انه يجب الترجيح بقول الاعلم والاكثر
قياسا لان زيادة علمه تقوي اجتهاده وتبعده عن التقصير وخامسها اذا اختلف الحكم
والفتوى من الصحابة فقد اختلف قول الشافعي رضي الله عنه فقال مرة الحكم اولى لان العناية
به اتم ومرة الفتوى اولى لان سكوتهم عن الحكم محمول على الطاعة وسادسها هل
يجوز ترجيح احد القياسين بقول الصحابي والحق انه في محل الاجتهاد فربما تعارض الظنان
والصحابي في احدالجانبين فتميل نفس المجتهد الى موافقة الصحابي فيكون ذلك اغلب على
ظنه وسابعها اذا حمل الصحابي لفظ الخبر على احد معنييه منهم من جعله ترجيحا وقال
القاضي ابو بكر اذا لم يقل علمت ذلك من قصد الرسول عليه السلام بقرينة شاهدتها لم يكن ذلك
ترجيحا المسألة الخامسة اختلفوا في انه هل يجوز ان يقول الله تعالى للنبي
او العالم احكم فانك لا تحكم الا بالصواب فقطع بوقوعه موسى بن عمران وقطع جمهور المعتزلة
بامتناعه وتوقف الشافعي رضي الله عنه في امتناعه وجوازه وهو المختار ووجه هذا التوقف
انه لا يظهر الا بالاعتراض على ادلة القاطعين اما المانعون فقد احتجوا تارة بما يدل على
امتناع وقوعه واخرى بما يدل على عدم وقوعه اما الوجه الاول فتقريره انه لو جاز
هذا التكليف اما ان يجعل الاختيار علما يميز به المصلحة او يجعل الفعل مصلحة في نفسه
لاجل اختيار المكلف والاول باطل لوجهين الاول انه على هذا التقدير يسقط التكليف

لان المكلف متى ما اراد اختيار شيء فانه يفعله وان لم يختره فلا يفعله فهذا محض اباحة الفعل
وثانيها ان المكلف لا يستقل من الفعل والترك ولا يجوز تكليف المرء بما لا يمكنه الانفكاك عنه
بخلاف التخيير في الكفارات الثلاث فانه يمكنه الانفكاك عنها اجمع واما الثاني فهو باطل
من وجوه اربعة اولها اما ان يجوز له الحكم على هذا الوجه في الحوادث الكثيرة او في حادثة
والحادثتين والاول محال لانه يمتنع حصول الاصابة بالاتفاق في الاشياء الكثيرة ولهذا لا يجوز
ان يتفق لنا ان نكتب مصحفا فلا نخطئ بل يتفق الاصابة في ترتيب القران ولهذا احتججنا
بانه لا يخبر الا بالصدق ولولا ما ذكرناه لبطلت دلالة الفعل المحكم على علم فاعله وبطلت
دلالة اخبار الغيب على النبوة اما الوجه الثاني وهو ان يجوز ذلك في القليل دون الكثير
فهو باطل لان كل من جوز في القليل جوز في الكثير ومن منع منه في الكثير منع منه في القليل
فالقول بالفرق خرق للاجماع وثالثها وهو انه انما يحسن القصد الى الفعل اذا علم او ظن
كونه حسنا فلا بد ان يتميز له الحسن عن القبيح قبل الاقدام على الفعل فاذا لم يتقدم هذه
الامارة المميزة كان التكليف باختيار الحسن دون القبيح تكليفا بما لا يطاق فان قلت
انما يميز بين الحسن والقبيح بان يقال له قد علمنا انك لا تختار شيئا الا وهو حسن قلت
فهذا يقتضي انه انما يعلم حسنه بعد فعله له وهو اذا فعله زال التكليف عنه فالحاصل
ان التمييز بين الحسن والقبيح لا بد ان يكون متقدما على الاختيار والا وقع التكليف بما لا يطاق
واذا قال الله له انك لا تحكم الا بالصواب فها هنا التمييز بين الحسن والقبيح لا يحصل الا بعد
الفعل والشرط الذي يجب ان يكون متقدما ليس هو الذي يجب ان يكون متاخرا ورابعها لو
جاز ان يقول له احكم فانك لا تحكم الا بالصواب لجاز ان يكلفه تصديق النبي وتكذيب المتنبي
من غير دليل البتة بل بمجرد البداية ولجاز ذلك في الاخبار حتى يقول اخبر فانك لا تخبر الا عن
حق ولجاز ان يصيب في مسائل الاصول من غير علم البتة ولجاز ان يفوض اليه تبليغ احكام
الله تعالى من غير وحي يرد عليه وكل ذلك باطل بالاجماع ورابعها لو جاز ذلك في حق العالم
لجاز في حق العامي وبالاجماع لا يجوز واما الذي يدل على عدم الوقوع فامران الاول لو كان
الرسول عليه السلام مامورا بان يحكم على وفق ارادته من غير دليل لما كان منهيا عن اتباع
الهوى لانه لا معنى لاتباع الهوى الا الحكم بكل ما يميل اليه قلبه من غير دليل لكنه كان منهيا عن
اتباع الهوى في قوله تعالى ولا تتبع الهوى وما ينطق عن الهوى فان قلت لما قيل له احكم
فانك لا تحكم الا بالحق كان ذلك نصا من الله تعالى على حقية كل ما يميل قلبه اليه فلا يكون
ذلك اتباعا للهوى قلت فعلى هذا التقدير صار اتباع الهوى في حقه غير ممكن ولو كان
كذلك لم ينه عنه الثاني لو قيل له احكم فانك لا تحكم الا بالصواب لما قيل له لم فعلت كذا لكن
قد قيل له عفا الله عنك لم اذنت لهم فلم يثبت ذلك في حقه واما موسى فانه تعلق بامور
بعضها يدل على الوقوع وبعضها يدل على الجواز فقط اما الدال على الوقوع فاما ان يدل
على وقوع ذلك من رسولنا او على وقوعه من غيره اما الاول فقد ذكر فيه موسى وجوها عشرة

وحي

أحدها أنه نادى عليه السلام يوم فتح مكة أن اقتلوا مقيس بن صبابة وابن أبي سرح
وإن وجدتموهما متعلقين بأستار الكعبة لقوله عليه السلام من تعلق بأستار الكعبة فهو آمن
ثم عفا عن ابن أبي سرح لشفاعة عثمان رضي الله عنه فلو كان الله تعالى أمر بقتله لما قبل
شفاعة أحد فيه إلا بوحي آخر ولم يوجد وحي آخر لأن نزول الوحي له علامات فكانوا يعرفونها
وما ظهر في ذلك الوقت شيء من ذلك **وثانيها** أنه قال عليه السلام يوم الفتح إن الله حرم مكة
يوم خلق السموات والأرض لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس يا رسول الله
إلا الإذخر فقال إلا الإذخر وهذا الحكم ما كان بالوحي لأنه لم يظهر علامة نزول الوحي وثالثها
أنه نادى مناديه لا هجرة بعد الفتح حتى استفاض ذلك فيما بين المسلمين فلما كان [illegible]
مجاشع بن مسعود بالعباس بن عبد المطلب شفيعا ليجعله مهاجرا بعد الفتح فقال
أشفع عمي ولا هجرة بعد الفتح **ورابعها** أنه لما قتل النضر بن الحارث جاءته بنت النضر
وأنشدته

أمحمد ولأنت ضنء نجيبة من قومها والفحل فحل معرق
ما كان ضرك لو مننت وربما من الفتى وهو المغيظ المحنق

فقال عليه السلام أما إني لو كنت سمعت شعرها ما قتلته ولو كان قتله بأمر الله لقتله
ولو سمع شعرها القدم **وخامسها** قوله عفوت لكم عن الخيل والرقيق **وسادسها**
ما أيها الناس كتب عليكم الحج فقال الأقرع أكل عام يا رسول الله فسكت فأعاد فقال رسول الله
ساكتا فلما أعاد قال والذي نفسي بيده لو قلتها لوجبت ولو وجبت ما قمتم بها
دعوني ما ودعتكم **وسابعها** أن ابن عباس رضي الله عنه قال أخر رسول الله عليه السلام
ذات ليلة فخرج ورأسه يقطر فقال لولا أن أشق على أمتي لجعلت وقت هذه الصلاة
هذا الحين **وثامنها** روى جابر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لقد هممت أن أنها
الله أن أنهى أمتي أن يسموا أفلح ونافعا وبركة وهذا الكلام يدل على أنه له [illegible]
وتاسعها روى جابر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قفل رسول الله ناجز الرجم
فقال هلا تركتموه حتى أنظر في أمره فلو لم يكن حكم الرجم إليه لما قال ذلك **وعاشرها** كنت
نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها وعن لحوم الأضاحي ألا فادخروها **وأما الذي** يدل
على وقوع ذلك من غير رسولنا عليه السلام قوله تعالى كل الطعام كان حلا لبني إسرائيل إلا
ما حرم إسرائيل على نفسه وأما الذي يدل على الجواز فقط فأمور **أحدها** أن الواجب
من خصال الكفارة ليس إلا الواحد بالدلالة التي تقدم ذكرها في الواجب المخير ثم إنه تعالى
فوضها إلى المكلف لما علم أنه لا يختار إلا ذلك الواجب فدل على أنه جائز وثانيها أن
الواجب في التكليف أن يكون المكلف متمكنا من الخروج عن العهدة فإذا قال الله تعالى له
احكم فإنك لا تحكم إلا بالصواب علم أن كلما يصدر عنه صواب فكان متمكنا من الخروج
عن العهدة فوجب القطع بجوازه **وثالثها** إذا استوى عند المستفتي مفتيان أحدهما
يفتي بالحظر والآخر بالإباحة فهو متمكن شرعا من الأخذ بقول أيهما أراد ولا فرق [illegible]

أنه قال احكم فقولك بما شئت فإنك لا تفعل إلا الصواب وبين أن يقال افعل ما شئت فإنك لا تفعل
إلا الصواب والجواب عن أدلة المانعين قوله أما الوجوه التي تمسكوا بها في امتناع ذلك
عقلا فهي مبنية على أن أحكام الله تعالى متفرعة على رعاية المصالح ونحن لا نقول بهذا الأصل
فتلك الوجوه بأسرها ساقطة عنا بل وإن سلمنا هذا الأصل ولكن نمنع كل واحد من الوجوه
أما قوله لولا أن الأمر جاز بهذا التكليف إما أن يفعل لاختياره ما يتركه المصلحة أو يجعل الفعل
مصلحة في نفسه بمجرد اختيار المكلف قلنا اخترنا القسم الأول **قوله** هذا يكون إسقاطا
للتكليف قلنا لا نسلم وذلك لأنه قال للرسول عليه السلام إذا اخترت الفعل فاحكم على الأمة بالفعل
وإذا اخترت الترك فاحكم بالترك فهذا لا يكون إسقاطا للتكليف بل يكون مكلفا بأن
يأمر الخلق بما يتعلق اختياره **قوله** الفعل والترك لا يعقل المكلف عنهما قلنا لكن الحكم على
الخلق بالفعل والحكم عليهم بالترك غير معقول عنهما فلم لا يجوز ورود التكليف به ثم يشكل بما ذكره
المستفتي إذا أفتاه مفتيان استويا عنده أحدهما بالحظر والآخر بالإباحة فكل ما يقولونه
هناك فهو قولنا هاهنا سلمنا فساد هذا القسم فلم لا يجوز القسم الثاني **قوله** أما أن يكون
مأمورا بذكر الأفعال الكثيرة أو القليلة **قلنا** لم لا يجوز في الكثير **قوله** الاتفاق لا يكون
أكثريا قلنا لا نسلم فإن حكم الشيء حكم مثله عقلا وشرعا وعرفا فلما جاز ذلك في الأفعال القليلة
جاز في الأفعال الكثيرة فإن لم يفد هذا الكلام القطع بالجواز فلا أقل من أن يحصل الظن
القطع الذي هو الامتناع **وأما** الأمثلة التي ذكروها فقولنا إن كان الحال فيها كما هاهنا
احتاج الفرق بين القليل والكثير إلى دليل إلا [illegible] القياس على الأنبياء في هذا
الكتاب أن القياس لا يفيد اليقين ثم سلمنا أن الاتفاق لا يدوم وأكثرها لكن الاتفاق
بعض الجهات معلوم السبب بسائر الجهات أو دائما لكن [illegible] الجائز
أن يعلم الله تعالى أن أكل الطعام الحلو في هذه السنة مصلحة للمكلفين وعلم أنهم
خلقوا على وجه لا يشتهون إلا الطعام الحلو فإذا كان تناول الطعام الحلو مصلحة
للمكلفين [illegible] لم يكن [illegible] يكون الفعل مصلحة بما نالهم من هذه [illegible] الغذاء
عليه [illegible] سلمنا [illegible] ذلك في الكثير فلم لا يجوز في القليل [illegible] الذي ذكروه
ممنوع **أما قوله** ثانيا التمييز بين الحسن والقبيح لا بد أن يتقدم على الفعل قلنا لا نسلم [illegible]
بالشرع [illegible] الجواب عن الوجه الأول سلمنا ذلك لكنه حاصل هاهنا لأن الغرض
أنه أمر المكلف من أن يفعل شيئا أو يفعله يستحق به الذم فإنه عرف أنه لا يفعل الله تعالى له
أمارة [illegible] أن يفعل [illegible] الأمارة على ذلك بعض الفعل على الوجهين جميعا هو
من القبيح ومتخلص عن الذم وليس يلزم مما قالوه من أن الأمارة إذا لم يتقدم الفعل
كان متقدما على ما لا أمن من كونه قبيحا لأنه وإن فعل لما قيل له إنك لا تختار إلا الصواب
فهو آمن من الإقدام على القبيح وأما **الوجه الثالث** والرابع فجوابه أن الله تعالى
لما نص في تلك الصورة أن المكلف لا يختار فيها إلا الصواب فلم لا يجوز ورود الأمر [illegible]

اراد به الغير اذا لم يكن موسى ذكر لهم حكم العجل التزاما وامّا الوجهان اللذان
تمسكوا بهما في الموضوع فالجواب عنهما ان قوله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم انك لا تحكم
الا بالنصوص لعله ورد في زمان بعد ما ذكروه وورد في زمان متقدم فلا منافاة
واما الوجوه العشرة التي تمسك بها موسى في الموضوع فضعيفة لاحتمال ان يقال ورد
الوحي بها بتلك الوقائع مشروطا مثل ان يقال لو استفتى احد شيئا فاستفتى له
ذلك وكذا القول في سائر الصور لكنا انه ما كان ذكر بالوحي فلعله كان ذكر بالاجتهاد
وبهذا التقدير لا يحصل الخصم واما قوله تعالى الا ما حرم اسرائيل على نفسه فلعله يحتمل
ان يكون حرم ذلك على نفسه بالنذر او بالاجتهاد ويكون اباحة التحريم بالنذر جائزا في
شرعهم واما الوجه الاول من الوجوه التي تمسكوا بها في الجواب فجوابه هو انه مبني
على ان الواجب في خصال الكفارة واحد معين عند الله تعالى لكنا لا نقول به ذكروا اما
الوجهان الباقيان فمبنيان على تشبيه صوم بصورة وقد عرفت انه لا يفيد اليقين
فثبت بما ذكرناه ضعف ادلة القاطعين وظهر ان الحق ما ذهب اليه الامام الاعظم
الشافعي رضي الله عنه من التوقف **المسئلة السادسة** مذهب الشافعي رضي الله عنه
انه يجوز الاعتماد في اثبات الاحكام على الاخذ باقل ما قيل فانه حكى اختلاف الناس في دية
اليهودي فمنهم من قال انها مساوية لدية المسلم ومنهم من قال هي نصف دية المسلم ومنهم
من قال هي الثلث منها فهو انما عمل بالاخذ بالاقل **واعلم** ان هذا الوجه مبني
على اصلين الاجماع والبراءة الاصلية اما الاجماع فلانا لو قدرنا ان الامة انقسمت الى اربعة
اقسام احدها من يوجب في اليهودي مثل دية المسلم وثانيها من يوجب النصف وثالثها
يوجب الثلث ورابعها لا يوجب شيئا لم يكن الاخذ باقل ما قيل واجبا لان ذلك الاقل
قول بعض الامة ولم يكن حجة اما اذا لم يوجد هذا القسم الرابع كان القول بوجوب
الثلث قولا لكل الامة لان من اوجب كل دية المسلم فقد اوجب الثلث ومن اوجب
النصف فقد اوجب الثلث ايضا ومن اوجب الثلث فقد قال به فيكون ايجاب الثلث
قولا قال به كل الامة فيكون حجة واما البراءة الاصلية فانها تدل على عدم الوجوب في الكل
ترك العمل به في الثلث لدلالة الاجماع على وجوبه فبقي الباقي كما كان وهذه النكتة شرطها
في الحكم باقل ما قيل عدم ورود شيء من الدلائل السمعية فانه ان ورد شيء من ذلك كان الحكم لاجله
لا لاجل الرجوع الى اقل ما قيل وهذا السر لما اختلف الناس في العدد الذي تنعقد
الجمعة به فقال قائلون اربعون وقال آخرون بل مع الشافعي رضي الله عنه بالاخذ باقل
ما قيل فيه لانه وجد فيه دليلا سمعيا فكان الاخذ به اولى من الاخذ بالبراءة الاصلية ولما
اختلفوا في عدد الغسل من ولوغ الكلب فقال بعضهم سبعة وقال آخرون ثلثه
فالشافعي رضي الله عنه لم ياخذ بالاقل لانه وجد في الاكثر دليلا سمعيا فاما فيما لا يجوز الا
ان يجب الاخذ بالاكثر ما سئل لانه قد ثبت في الذمة حتى اختلفت الامة في التسمية فقال قوم

هو كل الدية وقال آخرون بل نصفها وقال آخرون بل ثلثها فاذا لم يحصل مع واحد من هذه الاقوال
دلالة سمعية تساقطت فلا يحصل براءة الذمة باليقين الا عند اداء كل الدية ان المسلم يوجب
القول به ليحصل الخروج عن العهدة باليقين **والجواب** انه لما كان الاصل براءة الذمة
امتنع الحكم بكونها مشغولة الا بدليل سمعي فاذا لم يوجد دليل سوى الاجماع ولا اجماع
الا في اقل المقادير لم يثبت شغل الذمة الا بالاقل **فان قلت** هب انه لم يوجد دليل
سمعي سوى الاجماع لكنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول فلعله ثبت في الذمة حق زائد على اقل
ما قيل واذا كان هذا الاحتمال قائما لم يثبت الخروج عن العهدة باليقين الا باداء الاكثر ما قيل
قلت لما لم يوجد دليل سوى الاجماع والاجماع لم يدل الا على اقل ما قيل كان الزائد على ذلك الاقل
لو ثبت لثبت من غير دليل وذلك غير جائز لانه يصير ذلك تكليفا بما لا يطاق وايضا فان
الله تعالى تعبدنا بالعمل بالبراءة الاصلية اذا لم نجد دليلا سمعيا يصرفنا عنها فاذا لم نجد
دليلا سمعيا يدل على الزيادة علمنا ان الله تعالى تعبدنا بالبراءة الاصلية وحينئذ يحصل
القطع بانه لا يجب الا ذلك القدر الذي هو اقل المقادير **المسئلة السابعة** قال قوم يجب
على المكلف الاخذ باخف القولين بالنص والمعقول اما النص فقوله تعالى يريد الله
بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله عليه السلام لا ضرر
في الاسلام وقوله عليه السلام بعثت بالحنيفية السهلة السمحة وكل ذلك ينافي الشرع الشاق
المثقل **واما القياس** فهو انه تعالى كريم غني والعبد محتاج فقير فاذا وقع التعارض
بين هذين الجانبين كان الحمل على جانب الكريم الغني اولى منه على جانب المحتاج الفقير
وربما قالوا الاخذ بالاخف اخذ بالاقل فوجب العمل به **واعلم** ان هذا المذهب يرجع حاصله
الى ان الاصل في الملاذ الاذن وفي الالام الحرمة وقد تقدم الكلام فيه واما قوله
الاخذ بالاخف اخذ بالاقل **قلنا** هذا ضعيف لانا انما نوجب الاخذ باقل ما قيل اذا كان
جزءا من الاكثر الذي هو لا اثقل كما ذكرنا من المثال فان الثلث جزء من النصف ومن الكل
فالموجب للكل والنصف موجب للثلث فيصير وجوب الثلث بهذا الطريق مجمعا عليه
اما اذا كان الاخف ليس جزءا مما هيته الاثقل لم يصر الاخف مجمعا عليه فلا يجب الاخذ به
فالقوم يحتجون بالقول باخف القولين لقوله عليه السلام الحق ثقيل مري والباطل خفيف وبي
وهذه الدلالة ضعيفة لانه لا يلزم من قولنا كل حق ثقيل ان يكون كل ثقيل حقا ولا من قولنا الباطل
خفيف ان يكون كل خفيف باطلا وههنا طريقة اخرى يسمونها طريقة الاحتياط وهي
الا الاخذ باكثر ما قيل ادبا بتقدما تبعا لما تقدم الكلام فيها فلا فائدة في الاعادة **هم**
المسئلة الثامنة الاستقراء المظنون هو اثبات الحكم في كلي لثبوته في بعض جزئياته
ومثاله قول بعض اصحابنا في الوتر انه ليس بواجب لانه يؤدى على الراحلة ولا شيء من الواجب
يؤدى على الراحلة اما المقدمة الاولى فثابتة بالاجماع واما الثانية فثبتها بالاستقراء وهو
انا رأينا القضاء والاداء وسائر اصناف الواجبات لا يؤدى على الراحلة فحكمنا على كل واجب بانه

نسخة
بحجتها

لا يؤدي على الراحلة وهذا النوع لا يفيد الظن لأنه يحتمل أن يكون الوتر واجبا
بخلاف سائر الواجبات في هذا الحكم ولا يمتنع عقلا أن يكون حكم بعض أنواع جنس
مخالفا لحكم النوع الآخر من ذلك الجنس وهو يفيد الظن إلا أنه لا يظهر أن هذا القدر
لا يفيد إلا الدليل فيتصل بما بعده من حصول الظن وجب الحكم بكونه حجة لقوله عليه السلام
أقضي بالظاهر **المسلك السابع** في المصالح المرسلة اعلم أن المصلحة بالإضافة
إلى شهادة الشرع ثلاثة أقسام أحدها ما شهد الشرع باعتباره وهو القياس الذي
تقدم شرحه وثانيها ما شهد الشرع ببطلانه مثاله قول بعض العلماء لبعض
الملوك لما جامع في نهار رمضان عليك صوم شهرين متتابعين فلما أنكر عليه حيث
لم يأمره بإعتاق رقبة مع اتساع ماله قال لو أمرته بذلك لسهل عليه واستحقر إعتاق رقبة في قضاء
شهوته واعلم أن هذا باطل لأنه حكم على خلاف حكم الله تعالى لمصلحة تخيلها الإنسان
بحسب رأيه ثم إذا عرف ذلك من صنيع العلماء لم تحصل الثقة للملوك بفتواهم وظنوا
أن كل ما يفتون به فهو تحريف من جهتهم بالرأي **القسم الثالث** ما لم يشهد له بالاعتبار
ولا بالبطلان نص معين وهو لقد ذكرنا في باب القياس أن المناسبة إما أن تكون في محل
الضرورة أو الحاجة أو التتمة قال الغزالي رحمه الله تعالى أما الواقع في محل الحاجة أو
التتمة فلا يجوز الحكم فيهما بمجرد المصلحة لأنه يجري مجرى وضع الشرع بالرأي **وأما الواقع**
في رتبة الضرورة فلا يبعد أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد **ومثاله** أن الكفار إذا
تترسوا بجماعة من أسارى المسلمين فلو كففنا عنهم لصدمونا واستولوا على دار الإسلام
وقتلوا كافة المسلمين ولو رمينا الترس لقتلنا مسلما لم يذنب ذنبا وهذا لا عهد به
ولو كففنا لسلطنا الكفار على جميع المسلمين فيقتلونهم ثم يقتلون الأسارى
فيجوز أن يقول قائل هذا الأسير مقتول بكل حال فحفظ كل المسلمين أقرب إلى مقصود
الشرع من حفظ المسلم الواحد قال وإنما اعتبرنا هذه المصلحة لاشتمالها على ثلاثة
أوصاف وهي أنها ضرورية قطعية كلية واحترزنا بقولنا ضرورية عن المناسبات التي
تكون في مرتبة الحاجة والتتمة وبقولنا قطعية عما إذا لم يقطع بتسلط الكفار علينا
إذا لم نقصد الترس فإن ههنا لا يجوز القصد إلى الترس وكذلك قطع المضطر قطعة
من فخذه لا يجوز لأنا لا نقطع بأنه يصير ذلك سببا للنجاة وبقولنا كلية عما لو تترس الكافر
في قلعة بمسلم فإنه لا يحل رمي الترس إذ لا يلزم من عدم استيلائنا على تلك القلعة فساد
يعم كل المسلمين وكذا إذا كان جماعة في السفينة ولو طرحوا واحدا لنجوا وإلا غرقوا بجملتهم
فههنا لا يجوز لأن ذلك ليس أمرا كليا فهذا محصل ما قاله الغزالي نور الله ضريحه ومذهب
مالك أن التمسك بالمصلحة المرسلة جائز واحتج عليه بأن كل حكم يفرض فإما أن يستلزم
مصلحة خالية عن المفسدة أو مفسدة خالية عن المصلحة أو يكون خاليا عن المصلحة
والمفسدة بالكلية أو يكون مشتملا عليهما معا وهذا على ستة أقسام لأنهما إما أن يكونا

متعادلين وإما أن تكون المصلحة راجحة وإما أن تكون المفسدة راجحة فهذه أقسام
ستة **أحدها** أن يستلزم مصلحة خالية عن المفسدة وهذا لا بد وأن يكون مشروعا لأن
المقصود من الشرائع رعاية المصالح **وثانيها** أن يستلزم مصلحة راجحة وهذا لا بد وأن يكون
أيضا مشروعا لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير **وثالثها** أن يستوي الأمران
وهذا يكون عبثا فوجب أن لا يشرع **ورابعها** أن يخلو عن الأمرين وهذا أيضا يكون عبثا فوجب
أن لا يكون مشروعا **وخامسها** أن يكون مفسدة خالصة ولا شك أنها لا تكون مشروعة
وسادسها أن يكون ما فيه من المفسدة راجحا على ما فيه من المصلحة وهو أيضا غير مشروع
لأن المفسدة الراجحة واجبة الدفع بالضرورة وهذه الأحكام المذكورة في هذه الأقسام
الستة كالمعلوم بالضرورة أنها دين الأنبياء عليهم السلام وهي المقصود من وضع الشرائع
والكتاب والسنة دالان على أن الأمر كذلك تارة بحسب التصريح وأخرى بحسب الأحكام
المشروعة على وفق هذا الذي ذكرناه غاية ما في الباب أنا نجد واقعة داخلة تحت قسم
من هذه الأقسام ولا نجد لها في الشرع ما يشهد لها بحسب جنسها القريب لكن لا بد
وأن يشهد الشرع بحسب جنسها البعيد أعني كونها خالص المصلحة أو المفسدة
أو غالب المصلحة أو المفسدة وظهر أنه لا توجد مناسبة إلا ويوجد في الشرع ما يشهد لها
بالاعتبار إما بحسب جنسه القريب أو جنسه البعيد إذا ثبت هذا وجب القطع
بكونه حجة للمعقول والمنقول **أما المعقول** فلأنا إذا قطعنا بأن المصلحة الغالبة
على المفسدة معتبرة قطعا عند الشرع ثم غلب على ظننا أن هذا الحكم مصلحته غالبة
على مفسدته تولد من هاتين المقدمتين ظن أن هذه المصلحة معتبرة شرعا والعمل بالظن
واجب لقوله عليه السلام أقضي بالظاهر ولما ذكرنا أن ترجيح الراجح على المرجوح من مقتضيات
العقول وهذا يقتضي القطع بكونه حجة **وأما المنقول** فالنص والإجماع **أما النص**
فقوله تعالى فاعتبروا أمر بالمجاوزة والاستدلال بكونه مصلحة على كونه مشروعا مجاوزة
فوجب دخوله تحت النص **أما الإجماع** فهو أن من تتبع أحوال مناظرات الصحابة علم
قطعا أن هذه الشرائط التي يعتبرها فقهاء الزمان في تحرير الأقيسة والشرائط المعتبرة
في العلة والأصل والفرع ما كانوا يلتفتون إليها بل كانوا يراعون المصالح لعلمهم بأن
المقصود من الشرائع رعاية المصالح فدل مجموع ما ذكرنا على جواز التمسك بالمصالح المرسلة
المسلك العاشر الاستدلال بعدم ما يدل على الحكم على عدم الحكم طريقة عول
عليها بعض الفقهاء وتحريرها أن الحكم الشرعي لا بد له من دليل والدليل إما نص أو إجماع
أو قياس ثم لم يوجد واحد من هذه الأدلة فوجب أن لا يثبت الحكم إنما قلنا إن الحكم الشرعي
لا بد له من دليل لأن الله تعالى لو أمرنا بشرع لا يضع عليه دليلا كان ذلك تكليفا بما لا يطاق
وأنه غير جائز وإنما قلنا إن الدليل إما نص أو إجماع أو قياس لأنه لو وجد أحدها
فقد معاذ بهم المعجزة فإنها تدل على انحصار الأدلة في الكتاب والسنة والقياس

زدنا به الاجماع لدليل منفصل حسبما يأتي على الاصل وثانيهما ان الادلة الدالة على
الاحكام كانت معدومة في الازل وقد بينا ان الاصل في كل محقق بقاؤه على ما كان بهذا
الدليل يقتضي ان لا يوجد ادلة من ادلة الاحكام من كل العلة من النص والاجماع والقياس
فوجد انتفاء ما عدا هذه الثلثة على الاصل وثالثها انه لو حصل نوع اخر من الادلة
لكان ذلك من الامور العظام لان ما يجب الرجوع اليه في الشرع بعينه وانما تأتي الوقائع
الحاضرة والمستقبلة فلا شك بانه من الامور العظام فلو كان لذكر وحصل … الوجب
اشتهاره ولو كان كذلك لعرفنا بعد البحث والطلب فلما لم نجد شيئا اخر سوى هذه
الثلثة علمنا الانحصار وانما قلنا انه لم يوجد واحد من هذه الثلثة اما النص فلوجهين
احدهما انا اجتهدنا في الطلب فما وجدنا وهذا العذر عذر في حق المجتهد بالاجماع فوجب
ان يكون عذرا في حق المناظر لانه لا معنى للمناظر الا بيان ما لاجله ما دار الحكم وثانيهما
انه لو وجد في المسألة نص لعرفه المجتهدون ظاهرا او لو عرفوه لما حكموا على خلافه
ظاهر الحنث حكموا بخلافه عرفنا عدمه اما الاجماع فهو منتف لان المسألة خلافية
ولا اجماع مع الخلاف واما القياس فلوجهين احدهما ان القياس لا بد فيه من اصل
والاصل هو الصورة الفلانية والفارق الفلاني موجود ومع الفارق لا يمكن القياس
اقصى ما في الباب ان يقال لم لا يجوز القياس على صورة اخرى فنقول انا بعد الطلب
لم نجد شيئا يمكن القياس عليه الا هذه الصورة وهذا عذر في حق المجتهد فوجب ان يكون عذرا
في حق المناظر على ما بيناه وثانيهما ان سائر الاصول كانت معدومة فوجب بقاؤها
على العدم عملا بالاستصحاب فهذا تمام تقرير هذه الدلائل واعلم ان كل مقدمة
لا يمكن تمشية الدليل الا بها فلو كانت تلك المقدمة مستقلة بالانتاج كان التمسك بها
اولى الكلام اولى … وان هذه الدلالة لا يمكن تمشيتها الا بأحد المقدمتين احدهما
ان عدم الوجدان بعد الطلب يدل على عدم الوجود وثانيهما ان الامر الذي كان معدوما
يحصل الظن ببقائه على العدم وهاتان المقدمتان لو صحتا لكانتا مستقلتين
بانتاج المطلوب فانه يقال في اول المسألة الحكم الشرعي لا بد فيه من دليل ولم يوجد الدليل
لاني اجتهدت في الطلب فما وجدته وذلك يدل على عدم الوجود او يقال لم يوجد الدليل
لان هذه الدلائل كانت معدومة في الازل والاصل في كل معدوم بقاؤه على عدمه واذا ثبت
هذا فقد حصل ظن عدم الدليل فيتولد من القول القطع بانه لو وجد الحكم لوجد الدليل
مع ظن انه لم يوجد ظن عدم الحكم والعمل بالظن واجب فتقرير هذه الدلالة على هذا الوجه
اقل مقدمات واسهل تلخيصا فكان ايراده على هذا الوجه اولى فان قيل قوله الدليل
اما نص او اجماع او قياس قلنا هذا الاسم على … لا كما ذكرت بهذه العبارة دليلا في
هذه المسألة الشرعية وانها ليست بنص ولا اجماع ولا قياس … احد
المحذورين وهو اما ان لا يكون هذا الكلام دليلا في المسألة حتى يتم الحصر او يبطل الحصر

حتى يتم هذا دليلا في المسألة فلما ذكرت الكلام علمه من وجهين احدهما اني اقول دليل
الحكم الشرعي اما نص او اجماع او قياس ومدلول دليلي انتفاء الحكم وانتفاء الا انتفاء كان
حاصلا قبل الشرع فالاخبار عنه يكون اخبارا عن امر لا يتوقف معرفته على الشرع فلا يكون
شرعيا وثانيهما اني لا اثبت الحكم الا بالاجماع لان للاجماع منعقد على انه متى لم يوجد شيء
من هذه الاشياء وجب نفي الحكم فيكون الدليل الحقيقي هو الاجماع قلت اما الجواب عن
الاول فهو انه لما ثبت انتفاء الحكم لزم ثبوت البطلان ضرورة بعد القول بالوقوع
فيكون كلامك دليلا على البطلان بواسطة دلالته على انتفاء الحكم فيكون دليلا على
حكم شرعي فيعود المحذور المذكور وعن الثاني ان الاجماع لم يدل على عدم الحكم ابتداء بل
ثم لعلم انه متى عدم النص والاجماع والقياس لزم عدم الحكم فيكون للاجماع دليلا على
ان عدم هذه الثلثة دليل عدم الحكم وعدم هذه الثلثة مغاير لهذه الثلثة فيعود
الكلام المتقدم السؤال الثاني انك جعلت عدم دليل الثبوت دليل العدم فهل
جعلت عدم دليل العدم دليل الثبوت ام لا فان لم تقل به فقد ناقضت لان نسبة دليل
الثبوت الى الثبوت كنسبة دليل العدم الى العدم فان لزم من عدم دليل الثبوت
عدم الثبوت لزم من عدم دليل العدم عدم العدم وان لم يلزم هناك لم يلزم هنا اذ لا
فرق بينهما في العقل وان اعترفت بذلك لزم المحذور من وجهين احدهما ان عدم
دليل العدم دليل على عدم العدم وعدم العدم وجود فعدم دليل العدم دليل
على الوجود فقد حصل سوى النص والاجماع والقياس دليل اخر على الوجود فيبطل
حصركم والثاني وهو انه اذا كان عدم دليل العدم دليلا على الوجود لم يلزم انتفاء الوجود
الا بعد عدم دليل العدم وعدم العدم وجود فاذن لا يلزم انتفاء الوجود
لانتفاء الوجود دليل العدم لكنك لم تذكرت دليل العدم لا يستغنيت بما ذكرته عن الدلالة
السؤال الثالث انك اقتصرت في نفي النص على عدم الوجدان فهذا الطريق ان صح
وجب الاكتفاء به في نفي القياس لانه حاصل فيه وان لم يصح لم يجز التعويل عليه في هذا المقام
فان قلت انما تعرضت لنفي القياس لان المخالف يعتقده قياسا دليلا فليس في
النصوص ما يعتقده دليلا قلت المخالف كما انه يعتقد في القياس كونه حجة له فكذلك قد
يعتقد في بعض النصوص كونه حجة له فكان يلزم التعرض للامرين السؤال الرابع
لم قلت انه لما وجد الفرق بين الصورتين تعذر القياس وذلك لان الفرق انما يكون قادحا
لو لم يجز تعليل الحكم الواحد بعلتين فاما اذا كان جائزا احتمل كون الحكم في الاصل معللا بالوصف
الذي يتعدى الى الفرع وبالوصف الذي لم يتعد اليه معا فلا يكون ذكر الفارق قادحا في القياس
السؤال الخامس ان هذا النظم لا يستقيم في الغالب لان المستدل اذا ادعى نفي الغائب
لا بنص او اجماع ولا قياس … وكم من احد المبيع
من البائع بعد حجر ان هذا البيع على المشتري او كونه اخذ الثمن من المشتري على البائع حكم

شرعي فلا يثبت الا بنص او اجماع او قياس ولم يوجد ذلك فيجب ان لا يثبت **الجواب**
هذه الدلالة لا تتم الا مع التمسك بان الاصل بقا ما كان على ما كان لانه انما نحول العدول
عن هذا الاصل اذا وجد دليل يوجب العدول عنه وذلك الدليل لا يكون الا نصا او اجماعا
او قياسا وعلى هذا الوجه يسقط هذا السوال وذكرنا ما نقول لعقلا في مسله سع الحادية
لا يقال انما حرمنا هذا النفع لان المنع منه البابع والاصل فكان ثبت نفعا وعلى
هذا كان الامر بين التمسك بهذا الاصل عند وجود نص او اجماع او قياس يدل على خلافه
ولم يوجد واحد من هذه الثلثه لم يوجد ما يوجب العدول عن هذا الاصل
واذا كان كذلك وجب الحكم ببقايه على ما كان وحاصل الكلام الى انما ادعيت الحصر
فيما يدل على تغير الحكم عن مقتضى الاصل والحكم الذي انتجته من هذا الدليل التغير ما فى
عن الحكم بل هو من ابقا ما كان على ما كان فلم يكن ادعا الحصر في تلك الصوره قادحا
في صحه هذه الدلاله واذا عرفت هذا فالعباره **الصحيحه** عن هذا الدليل ان يقال
حكم الشرع ابقا ما كان على ما كان الا اذا وجد دلاله شرعيه معتبره والدلاله المعتبره
اما نص او اجماع او قياس ولم يوجد واحد من هذه الثلثه فلم يوجد الدلاله المعتبره
فوجب ابقا ما كان على ما كان **فان قلت** التمسك باستصحاب الاصل كاف فاي حاجة
الى هذا التطويل **قلت** المناظر لو المجتهد وهو يعلم ان المجتهد لا يجوز له التمسك
باستصحاب حكم الاصل الا اذا بحث واجتهد في طلب هذه الادله المعتبره فاذا لم يجد
في الواقعه شيا منها حصل له ظن ما بعينه وبراة الذمة تعالى ان نحكم بمقتضى الاستصحاب
فاما قبل البحث عن وجود هذه الادلة المعتبره لا يجوز له التمسك بالاستصحاب اصلا
فلما ثبت ان الامر في المجتهد كذلك وجب ان يكون في حق المناظر كذلك لانه لا معنى للمناظره
الشرعيه الا بيان وجه الاجتهاد **واما الجواب** عن السوال الثاني فهو ان الاستدلال
بعدم المثبت على العدم اولى من الاستدلال بعدم النافي على الوجود وبيانه من وجوه
احدها لو استدللنا بعدم المثبت على العدم لزمنا عدم ما لا نهاية له وذلك غير
ممتنع اما لو استدللنا بعدم النافي على الوجود لزمنا اثبات ما لا نهاية له وهو محال
وثانيها انا نستدل بعدم ظهور المعجز على يد انسان على انه ليس بنبي ولا نستدل بعدم
ما يدل على انه ليس بنبي على كونه رسولا **وثالثها** انه لا يقال ان ما نهانا عن التصرف
في ماله فاكون ماذونا في التصرف ويقال انه لم ياذن لي في التصرف في ماله فاكون
ممنوعا **ورابعها** ان دليلكم هذا يوجب ما يبنى عليه ان يدل العدم على العدم ودليل الوجود
على الوجود وسلمنا انه ليس احد الطرفين اولى من الاخر لكن ذلك يقتضي ان يتعارضا
ويتساقطا وحينيذ يبقى مقتضى الاصل وهو بقا ما كان على ما كان **واما السوال**
الثالث فليس الا علينا لان هذا بحث يتعلق بالوضع والاصطلاح فلا يليق الخوض
في امثاله بالكتب العلميه **واما السوال الرابع** فجوابه ما بينا في هذا الكتاب

انه لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين وان سوال الفرق يتوجه قادح
واما السوال الخامس فجوابه اولا انا لا نقول انه يلزم من عدم النص والاجماع والقياس
بقا ما كان على ما كان الا لان بينا ان الاصل بقا ما كان على ما كان فمعارضة الخصم
انما يلزم لو ثبت له ان الاصل في الاشيا لا يبقى على ما كان وعلى ما كان ذلك باطلا كانت معارضته
باطلة **المسلة الحاديه عشر** في بقيه وجوه من الادله يمكن ان يتمسك بها
في المسايل الفقهيه ان الحكم المتنازع فيه اما ان يكون عدميا او وجوديا فان كان
عدميا امكن ان يذكر فيه عبارات **احدها** ان يقال هذا الحكم كان معدوما وما وجد لكن
يغلب الظن ببقايه على العدم والعمل بالظن واجب اما اولا فلانه كان معدوما لان المحكوم عليه
كان معدوما في الازل فوجب ان لا يكون الحكم ثابتا في الازل لان ثبوت الحكم في غير ثبوت المحكوم
عليه عبث وسفه وهو على الله تعالى محال **فان قلت** فهذا يقتضي ان يكون كلام الله تعالى
حادثا **قلت** لا نسلم لانا نريد بالحكم كون الشخص مقولا له ان افعل هذا الفعل وهذه
الساعه لعلها يتشكل من المعلوم بالضروره ان هذا المعنى لم يكن متحققا في الازل واما بيان
انه لما كان معدوما حصل الظن بحصول ذلك العدم في كل زمان فذلك الله في مسله الاستصحاب
وثانيها انه لو ثبت الحكم لثبت بدلاله او اماره والاول باطل لان الامه مجمعه على انه
ليس في هذه المسايل الشرعيه دلاله قاطعه والثاني ايضا باطل لان اتباع الاماره
الظنيه هو غير جايز لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيا والقول على الله بغير علم
وهو غير جايز لقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون **وثالثها** لو ثبت الحكم
لثبت اما لمصلحه او لا لمصلحه والثاني عبث وهو غير جايز على الحكيم والاول لا يخلو اما
ان يكون المصلحه عايده الى الله تعالى او الى العبد والاول محال لامتناع النفع والضر عليه
والثاني ايضا محال لان المصلحه لا معنى لها الا اللذة او ما يكون وسيله اليها ولان الا
والله تعالى قادر على تحصيلها ابتدا فيكون توسط حكم الشرع عبثا وكذا القول في
المفسده فهذا الدليل ينفي شرع الحكم بالكليه بينا لو انقطعنا على وقوعه فيبقى
المحل على وفق الاصل **ورابعها** ان هذه الصوره تفارق الصوره الفلانيه التي
ثبت هذا الحكم فيها في وصف مناسب فوجب ان يفارقها في هذا الحكم بيان المفارقه في
الوصف المناسب هو انه وجد في الاصل كذا الوصف الفلاني وانه مناسب لذلك الحكم
ويبين ذلك بطريقه وبيان ان هذا القدر يمنع من المشاركه في الحكم وذلك لانه
لو اشتركا في الحكم لكان اما ان يكون الحكم الثابت في الصورتين معللا بوصف مشترك
بين الصورتين او لا يكون كذلك فان كان الاول لزم الغا الوصف المناسب المعتبر الذي
اختص به الاصل وانه غير جايز وان كان الثاني لزم تعليل الحكمين المتماثلين بعلتين مختلفتين
وهو ايضا غير جايز لان اسناد احد مثلي الحكمين الى علته ان كان لذاته او من لوازم ذاته
لزم في الحكم الاخر المماثل له استناده ايضا الى تلك الماهيه لا الى ماهيه اخرى وان لم يكن

لذاته ولا للوازم ذاته كان الحكم في نفسه غنيا عن تلك العلة والغني عن الشيء لا يكون مستندا
إليه فوجب في ذلك الحكم أن لا يكون مستندا إلى تلك العلة وقد فرضناه مستندا إليها
هذا خلف **وخامسها** أن الحكم لو ثبت في هذه الصورة لثبت في الصورة الفلانية
لاشتراكهما في ثبوته في هذه الصورة كان ذلك لدفع حاجة المكلف وتحصيل مصلحته
وهذا المعنى قائم هناك فيلزم ثبوت الحكم هناك فلما لم يوجد هناك وجب أن لا يوجد ههنا
وسادسها أن هذا الحكم كان منتفيا من الأزل وكان منتفيا في أوقات مقدرة غير
متناهية فوجب أن يحصل ظن الانتفاء في هذه الأوقات لأن الأوقات الغير المتناهية
أكثر من الأوقات المتناهية والكثرة مظنة الظن فوجب أن يكون الحكم في هذه الأوقات
المتناهية مثل الحكم في تلك الأوقات الغير المتناهية وذلك يوجب النفي **وسابعها**
أن هذا الحكم يفضي إلى الضرر والضرر منفي بالنص وإنما قلنا إنه يفضي إلى الضرر لأن
المكلف بتقدير أن يدعوه الداعي إلى فعله لو فعله لكان آتيا بما فيه الضرر لأنه إن لم
يفعل خلافه استحق العقاب وإن لم يفعل بقي في ضرر ترك المراد فثبت كونه ضررا
فوجب أن لا يكون مشروعا لقوله عليه السلام لا ضرر **وثامنها** لو ثبت هذا الحكم لثبت
بدليل وإلا كان تكليفا بما لا يطاق وإنه غير جائز لكنه لا دليل لأن ذلك الدليل
إما أن يكون هو الله تعالى أو غيره والأول باطل وإلا لزم من قدم الله تعالى قدم الحكم ولا
لزم النقض وهو خلاف الدليل لكن قدم الحكم عبث ولا جائز أن يكون غير الله تعالى
لأن ذلك الغير إن كان قديما عاد الكلام وإن كان محدثا فقبله كان معدوما والأصل
بقاؤه على العدم وأيضا فلأن شرط كونه دليلا أن يوجد ذاته وأن يوجد وصف
كونه دليلا فإذن كونه دليلا مشروط بحدوث هذين الأمرين فيكفي في أن لا يكون
دليلا عدم أحدهما والموقوف على أمرين مرجوح بالنسبة إلى ما يتوقف على أمر
واحد فإذن كونه دليلا مرجوح في الظن فوجب أن لا يكون دليلا **وأما إن كان**
الحكم وجوديا فالطرق الكلية فيه وجوه **أحدها** أن المجتهد إذا غلب على ظنه
فوجب أن يكون حقا لقوله عليه السلام ظن المؤمن لا يخطئ ترك العمل بهذا في ظن العوام
لأن ظنونهم لا تستند إلى وجه صحيح فيبقى معمولا به في حق ظن المجتهد **فإن قلت**
قول المجتهد المثبت معارض بقول المجتهد النافي **قلت** قول المثبت أولى لأن قول
المثبت ناقل عن حكم العقل وقول النافي مبق لحكم العقل وقد ذكرنا في باب الترجيح
أن الأول أولى وأيضا فالنافي يحتمل أن يكون إنما نفى لأنه وجد له ظن النفي ويحتمل أنه إنما
نفى لأنه لم يوجد له ظن الثبوت وعدم وجود الظن لا يكون ظنا بخلاف المثبت فإنه
لا يمكنه الإثبات إلا عند وجود ظن الثبوت فإنه لو لم يوجد له هذا الظن لكان مكلفا
بالبقاء على حكم العقل إذا كان كذلك ثبت أن قول المثبت أولى من قول النافي **وثانيها**
أن يقول ثبت الحكم في الصورة الفلانية فيجب ثبوته ههنا وبيانه بالآية والخبر

والمعقول أما الآية فمن وجهين **أحدها** قوله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار دلت على الأمر بالمجاوزة
والاستدلال بثبوت الحكم في محل الوفاق على ثبوته في محل الخلاف مجاوزة فكان داخلا
تحت الأمر **وثانيها** قوله تعالى إن الله يأمر بالعدل والعدل هو التسوية فالله تعالى
أمر بالتسوية وهذا تسوية فيكون داخلا تحت الأمر **وأما الخبر** فهو أنه عليه السلام
شبه القبلة بالمضمضة في حكم شرعي فوجب علينا أيضا تشبيه الحكم بالحكم لقوله تعالى
واتبعوه وهذا الذي عملناه تشبيه صورة بصورة فكان ذلك داخلا تحت الأمر
وأما الأثر فهو أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه شبه العهد بالعقد وأن عمر
الفاروق رضي الله عنه أمر أبا موسى بالقياس في قوله قس الأمور برأيك فإذا ثبت
أنهما فعلا ذلك وجب علينا مثله لقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي
أبي بكر وعمر **وأما المعقول** فهو أن بعض محل الوفاق ثبوت الحكم هناك إنما ثبت
لحاجة ومصلحة وذلك المعنى قائم ههنا فورود الشرع بالحكم هناك يكون ورودا
ههنا **وثانيها** أجمعنا على أن أحكام الله تعالى شرعت لا شك أن ذلك الحكم إنما ثبت
لمصلحة وهذا الحكم بتقدير الثبوت يحصل نوع مصلحة فلا بد وأن يشتركا في قدر
ما فلا بالقدر المشترك وذلك يقتضي ثبوت الحكم **وثالثها** أن هذا الحكم بتقدير الثبوت
يقتضي تحصيل مصلحة المكلف ودفع حاجته فوجب أن يكون مشروعا لأن جهة
كونه مصلحة جهة الدعاء إلى الشرعية فلو خرج عن الدعاء إلى الشرعية لكان
ذلك الخروج لمعارض والأصل عدم المعارض **ورابعها** أن أحد المجتهدين قال بثبوت
الحكم والآخر قال بعدمه ولما تعارض القولان كان الثبوت أولى لأن المسلمين أجمعوا على
أنه إذا ورد خبران وأحدهما ناقل عن حكم العقل والآخر مبق له فإن الناقل أولى
فكذا ههنا **فإن قيل** فالمنفي بتقدير وروده بعد الثبوت يكون ناقلا أيضا **قلت**
لكن في هذا التقدير يفتقر إلى نسخين وبالتقدير الأول لا يحصل إلا نسخ واحد وتقليل
النسخ أولى **واعلم** أنا إنما جمعنا هذه الوجوه لأن أكثر مناظرات أهل الزمان في
الفقه دائر على أمثال هذه الكلمات ولما وصلنا إلى هذا الموضع فلنقطع الكلام
حامدين لله تعالى ومصلين على أنبيائه ورسله ونسأل الله تعالى حسن العاقبة
والخاتمة وأن يجعل ما كتبناه حجة لنا لا علينا إنه هو الغفور الرحيم الجواد الكريم

تم كتاب المحصول في أصول الفقه

على يد العبد الضعيف الراجي من الله الرحمة والرضا محمد بن سلمان الأشرفي
وذلك في أول الصفر سنة إحدى وثلثين وستمائة